LA ESTRELLA POLAR

Martin Heidegger

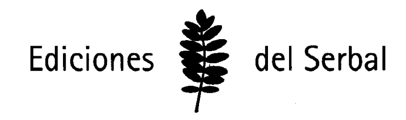
La proposición del fundamento





Martin Heidegger

LA PROPOSICIÓN DEL FUNDAMENTO



Traducción y nota de
Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela

Título original: *Der Satz vom Grund*

Primera edición: 1991
Segunda edición: 2003

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Francesc Tàrrega, 32-34 – 08027 Barcelona
Tel. 93 408 08 34 – Fax. 93 408 07 92
Apartado de correos 1386 – 08080 Barcelona
serbal@es-serbal.es
www.ed-serbal.es

Impreso en España
Depósito legal B. 49250-2002
Impresión: Hurope, S.L.
ISBN 84-7628-420-9

LA PROPOSICIÓN DEL FUNDAMENTO

Colección «La estrella polar» - 39
Director: Horacio Capel

Sumario

Nota de los traductores

La respuesta al desafío implicado en este libro imposible se ha tornado, en su versión castellana, en fracaso y desmesura.

Imposible es el «libro» porque en él, a sabiendas, se transgreden los géneros propios de las convenciones literarias. En su mayor parte, manuscrito destinado a reflejar el último curso dictado por Heidegger en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, cuando el pensador iba a rebasar la fecha –fatídica, para un profesor– que marcaba sus sesenta y cinco años de edad, esta obra presupone el oído atento de los asistentes y juega con aliteraciones, redundancias y aun cacofonías –la puesta de relieve de denostados extranjerismos americanizantes, por ejemplo, que en nuestros oídos suenan como inocentes derivados del más sólido latín– que reverberan y cabrillean de modo extraño al ser leídas en un escrito. Voz y escritura mezclan aquí las ondas, de régimen diverso, de sus manantiales y, lejos de conducir al enigmático «lo Mismo», se dispersan en ramificaciones variopintas. Ahora sí se ofrecen «sendas perdidas».

Más aún: el camino o, mejor, los vericuetos del pensador aquí dubitativamente hollados se dirigen a un doble enigma: el de la *tradición / traducción*. Se pedía a los oyentes, se pide ahora –por nuestra mediación– al lector una meditación acerca de los significados multívocos de las palabras (sobre las señas que las palabras dan: indicios de épocas, por olvidadas, pavorosamente activas en nuestras habituales representaciones).

Ante todo, se precisa de una meditación del título de la obra (y ésta es en efecto, sobre todo, una posible y tortuosa meditación acerca del problema). En el original, si es que cabe hablar de «original» respecto a un texto, a un tejido en el que se entremezclan muchas aguas, muchos sones, la obra reza: *Der Satz vom Grund*. Tentados estamos, al pronto, de verter (tal la miope, pacata traducción francesa –(Gallimard. París, 1962)–, sin más: «El principio de razón». ¿No se trata acaso aquí del famoso *principium grande* leibniziano? De él se trata, y de un montón de cosas más. Entre ellas, se trata de pararse a pensar en ese notable sino (del latín *signum*: lo asignado) que ha hecho que los arcaicos *noein* y *einai* griegos se entremezclaran con *lógos*; que, en géneros (en génesis) distintos, los romanos

oyeran y leyeran esas palabras de modo bifurcado: *dictum/propositio, ratio/fundamentum*; que en los modernos se diera vida y hálito nuevo a términos periclitados, siéndoles asignada –¿por los pensadores, por el pueblo, o más bien a *través* de ellos?– lectura y comprensión distinta de lo que viejos textos –ya, irremediablemente, *palimpsestos*– una vez quisieron decir; que ha hecho, en fin, que estas palabras, y otras adyacentes, se transformaran, pulieran o aristaran, en el caudal del incipiente alemán «académico» del siglo XVIII haciéndolas impregnarse de castizos sabores.

Heidegger narra, a su manera, esa historia acontecida (*Geschichte*, frente a la corriente *Historie*: «historiografía») de muchos pliegues (el curioso lector se percatará, si sigue el «curso», de por qué se empeña el pensador en que, en acabando, todo esté implicado en lo Mismo). Y cuando él deja resonar ese restallante relumbre, ¿cómo verter o, mejor, desviar ese entreverado flujo en una lengua como la nuestra, cuyos avatares están adjudicados por otras génesis, y donde el bajo latín vulgar es refinado, trasegado por los puntillosos docentes de la Escuela?

Una cosa, al menos, es clara. Heidegger bebía del hondón del habla popular; saboreaba esa agua ricamente contaminada; se paraba a degustar las varias procedencias, como si se tratara del sabiamente mezclado vino suabo, del que él tanto gustara. Los tecnicismos, académicamente tradicionales, fijan, limpian y dan esplendor, es decir: matan con el «entendimiento», con el petrificador «representar», la sinuosa y orgánica crecida de las aguas-palabras, haciendo de ellas bruñido espejo estancado, en el que se refleja la propia obstinación de quien no quiere dar tiempo al tiempo: de quien no quiere morir, mas por ello, también, es incapaz de madurar y engendrar.

En conformidad con tal concepción, los traductores se han visto abocados a ser, contradictoriamente, no tanto traductores cuanto responsables de una respuesta al desafío, imprevisto por Heidegger, de esta versión; les ha venido a las mientes «responder», desde su lengua y las circunstancias a ella apropiadas, al suabo-alamán, sacando a la luz olvidadas correspondencias, parándose a escuchar ecos ocultos; dando, también ellos, rodeos por los senderos de un viejo hablar.

Para empezar, y volver al inicio, se enfrentaron al título. *Satz* (de *setzen*: «poner, asentar»; de ahí, y ello no es casual, nuestro verbo «ser», emparentado con *sedere*), en el habla y escritura, es *proposición*: lo re-cogido en un e-nunciado. Mas cuando tal proposición llega hasta el fondo, se torna en «posición cimera», en *Grundsatz*: «proposición fundamental», «principio», puesto que ella es, entonces, la primera cabeza, la que mira por encima de las otras. Ahora bien, «poner», reunido de esta señalada manera, es entonces «ley» (*Ge-setz*): el colectivo de las posiciones. En cuanto tal, la ley, lo *puesto*, está siempre pro-puesto a *otra* cosa (que sufre y soporta la ley,

pero que sólo así está «puesta» como lo que es). Poner es estar fuera de sí, vivir en aquello que, por esa posición, alcanza fondo y raíz. El pro-poner es, así, un trans-poner; un ponerse, no en lugar de otro, sino un ponerse en *su* lugar, dando así ocasión, dando *lugar* a lo otro. *Satz* es una trasposición, un *salto*. Sólo en el salto la proposición (se) pone. Antes, es mera pro-puesta. De ahí que *Satz* sea también, en el lenguaje musical, el «movimiento» de una sonata o de una sinfonía. Allí, el tono dominante, la clave, corre a través de las notas, en un fraseo, sin tener otro lugar que el que el tono mismo da, y se da. El «movimiento», el «tiempo» *adagio*, o *allegro*, no va de un sitio a otro, en los que descansara. Él *es* puro movimiento, es y está en el flujo mismo, como los ríos de Heráclito y de Hölderlin.

De acuerdo con esto, nos hemos parado a escuchar; y entresacado, de las muchas voces, una: *proposición*. Tal la «proposición» de nuestra versión.

Y luego, ¿qué hacer con el *Grund* que brilla en *Der Satz vom Grund*? Cuando *Grund* se escucha y lee como *ratio*, y *ratio* como «cuenta y razón», una época alborea, nueva: es, todavía (aunque ya con el rojo fulgor del ocaso), la nuestra. Pero en *Grund* resuena, de antiguo, «tierra» y «lar», «suelo» y «base». Cuando el yermo es acotado y dispuesto para el habitar, se torna *fundo*. En él cabe afincarse, hundir raíces que, sólo por ese acto fundador, son, entonces, propias. Así comprendido, el *Grund* nos afirma: nos da «fundamento». Mas el fundamento sólo lo es cuando se deja cimentar, cuando cabe ahondar en él, sondear su profundidad. Por eso, *Grund* es, también, «fondo»: aquello en lo que algo se halla y, por hallarse, se tiene en pie. Mas a costa de que en el fondo sea imposible hacer pie. El fondo, incesante barril de Danaides, se desfonda. En el fondo es imposible el descanso. Cuando queremos tocar fondo, es ya demasiado tarde. *Fundamentum* e *inconcussum* (*pace* Descartes) son palabras antitéticas. El fondo está ya de siempre concuso, quebrado por los golpes que ahondan en él, y que él, cediendo, permite... para volver a hundirse, ciego, tras lo así solado. Hundiéndose, funda.

Vamos, en fin, en pos del *vom*, que en *Der Satz vom Grund* hiende y relaciona de consuno *Satz* y *Grund*, «proposición» y «fundamento». La preposición (e.d. posición previa, pues que hace hablar, lanza la parábola de la palabra) *von* se dice de muchas maneras. En y como «acerca de», puede significar aquello «sobre» lo que se trata, como si se invadiera un territorio ajeno. Tal el uso habitual (y ello no es casual; en Heidegger, sólo lo que hace al caso, el acaecimiento que propicia, el *Ereignis*, es casual: se da porque se da) del término. Pero en nuestro «acerca de» reverbera un *acercamiento* a la cosa que, así, se ve cercada, recibiendo preeminencia en este apremio. Mas *von* hace pensar (otorga su peso), también, en un sujeto agente, originario. La proposición acerca del fundamento *viene* del fundamento, a él se debe y corresponde. Y al cabo, conjuntando diferencias

en un uso a la vez trivial y decisivo, *von* tiende a desplazar, en el alemán actual, al *genitivo*. Simplemente, *von* suena «de». La proposición *del* fundamento (genitivo subjetivo y objetivo; génesis dual, bífida) habla acerca del fundamento porque es de él, porque en él se hunde. Mas no podría hacer tal cosa de no estar, ya de siempre, desplazado en ella el fundamento: en ella propuesto (aunque nunca dispuesto, a la mano). *La proposición del fundamento* mienta: en el fondo, el fundamento se pro-pone y tras-pone; la proposición (y con ella, por ser principio, cabecera, todas las demás) queda, así, trastornada. Torna a su origen: se hunde y cierra. Deja de ser proposición (*Satz*) y salta a la palabra; pasa a ser, audaz y peligrosamente (gr. *parábolos*), «parábola», «palabra». Esto es, lo que se dice en nuestro curso. Esto es lo que se dice en nuestro Curso, en el que el paciente lector notará que, según Heidegger, lo que dicen Aristóteles y Platón (por no hablar de quienes los siguen y seguimos) son, *ya*, proposiciones. Lo que dicen Parménides y Heráclito es, *aún*, palabra.

Otras convenciones hemos seguido, si en «convención» no se escucha la palabra al modo moderno, sino que se oye allí el *convenio*: el querer «ir a un mismo lugar» (como en el it. *convegno*, a la vez «reunión» y, en el Dante, «condición»: lo conveniente a una fundación). Sólo mentaremos algunas, relevantes. Remitimos, en general, al glosario aparecido en la versión castellana de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Alianza, Madrid 1986, pp. 367-372), y a sus notas a pie de página.

Geschick es el neutro, colectivo, de *schicken* («destinar», «asignar»). Como adjetivo, apunta a un ser hábil para algo (estando habilitado para ello). Mienta, justamente, lo con-veniente. Por una ironía del destino, el alemán volvió a tomar, en la modernidad madura, el vocablo –modificado– del francés, a quien antes lo había prestado. De ahí el extranjerismo *chic*, que si en el cauto Kant suena aún despectivamente (*schickanieren*, de «chicaner»: disputar mezquinamente: casi nuestro «chalanear»), en la tardía actualidad mienta lo «de moda», lo «adecuado», sin pensar a qué se adecúa ello. *Geschick* está cerca del *Schichsal*, del destino individual todavía evocado en *Ser y tiempo*. Pero *Geschick* es colectivo, como se hizo notar: mira a una constelación, a un conjunto de signos (por seguir el símil astrológico). No es un destino que, en el futuro, nos aguarde, sino el *sino* (lat. *signum*) que nos guarda en verdad, y que se guarda y consume en esa guarda. Según esto, *seinsgeschicklich* (que, dicho, suena igual que *seinsgeschichtlich*: lo conforme a la historia acontecida del ser), es lo «con-veniente, según el sino del ser». El sino se dice de dos señaladas maneras: como *Anspruch* y como *Zuspruch*. En el primer caso, el *dictum*: dicho y «sentencia» (*Spruch*; «lo que habla en lo hablado») se impone a (An-) nosotros, como una «exigencia» e «interpelación» (a veces se han vertido las dos palabras juntas; otras, por separado. Pero en la versión, los dos términos mientan siempre *Anspruch*;

igual criterio se ha seguido en casos similares). Así nos arrastra, a la fuerza, el sino cuando, sin avistar sus señales, lo seguimos sin saberlo, porque así «se dice». Así, p.e., la proposición del fundamento exige, en su interpelación, que todos «entendamos» de suyo: «todo tiene un fundamento (cuenta y razón)». Sólo que el sino nada sabe, nada tiene, nada es. Se agota en la pura adjudicación (*Zuspruch*), en el «exhorto» por el cual va a hablar hacia (*zusprechen*) nosotros. Cuando nos percatamos de esto, entonces el sino (signo) lanza heraclíteamente señales, «señas» (*Winke*); las señas dicen: el sino se da en lo por él asignado, adjudicado, y en ello se agota, ocultándose. El sino *acontece*; no es un «fondo de provisión» en un divino sentido... o quizá lo sea, si pensamos a fondo esas palabras. Cuando, en un poema (*Sprache*, 1972), se pregunta Heidegger:

Warum werden Wörter
wieder Wort?,

nos sentimos entonces interpelados, como si se nos exigiera leer:

¿Cuándo van a ser las palabras
otra vez palabra?

Esto es: ahora, propiamente, no hablamos. Más bien, chalaneamos. En el futuro –Dios o el destino saben cuándo– nuestra palabra será, de nuevo, honrada como «palabra de honor». Mas si escuchamos el exhorto, lo adjudicado (*Zuspruch*), leemos entonces lo mismo, mas de mutada manera (signada por el paréntesis):

«*¿Cuándo van a ser* (e.d., vienen al ser, se hacen lo que son: van al ser) *las palabras / otra vez* (e.d., una y otra vez, en cada caso de forma distinta, y siempre mentando, pro-poniendo su 'ser-palabra') *palabra*?» (e.d., no algo así como: la Palabra de Dios, digna de alabanza, sino la palabra ajustada al caso, aquélla en la que éste se da: lo que *hace* al caso).

Así leído, el interrogante es, instantáneamente, la repuesta. Ésta no «da razón» en otro sitio, fundamentando la pregunta desde fuera. La razón *se da* al preguntar, en el fondo. Las distintas palabras de la proposición interrogativa se aúnan en el nudo darse (no se trata de un «hecho», del producto de una factoría) a leer (co-ligarse) como, en cada caso, palabra. A «¿cuándo?» corresponde: «en cada caso, una y otra vez». A «palabras», «palabra». A «viene a ser», ¿qué corresponderá a ello, sino el *signo* mismo de interrogación? Cuestionar las palabras *como* palabra es ya, en el acto, dejar de usarlas impremeditadamente, meditar en su destinarse como parábola. Lo «lanzado junto a, y junto con» ella no es «otra» palabra, sino su ser, su esenciarse (*wesen*) como palabra.

Un grupo que se hace valer, en el Curso, es el formado por derivados de *nehmen* («coger»; y de ahí «captar»). Normalmente lo hemos traducido –paralelamente al alemán– por verbos de *capio*: «recibir», «anticipar», «captar», «aceptar» y, sobre todas brillando, aquella palabra que se enseñorea, cual Sol, de la modernidad, olvidando su humilde (de «humus»: tierra) origen, siempre con todo latente: la *razón, Vernunft*, esto es: la concentración del *vernehmen*; literalmente, «captar a través de...» (una débil correspondencia latina se da a ver en *intelligere*: «leer –y coligar– entre...»). El verbo *vernehmen* y sus formas conjugadas han sido vertidos, convenientemente: «percatarse de...». El hombre puede ser un animal *rationale*, en el sentido de atender, por un lado, a necesidades de este mundo, físicas; y por otro, a sublimes consignas de otro mundo, ideal (hasta el Felipe de *La verbena de la Paloma* lo dice: «de un lado la cabeza, del otro el corazón»). Mas esa exigente dicotomía guarda en verdad una copertenencia (*Zusammengehörigkeit*): *animal* (ser, estar vivo) se es en el fondo (de-legándose, relegándose luego al resto) cuando nos percatamos del sino, vale decir: cuando, a través de, y por (lat. *per-*; al. *ver-*) las señales que «parecen» (*scheinen*, en el sentido de «brillar a través», como cuando el trujamán del Quijote avisa que Don Gaiferos «parece a caballo»), captamos los entes, que, así, se nos «aparecen» (*erscheinen*, pues todo fenómeno –*Erscheinung*– es la aparición, a su través, de aquello que la cosa en el fondo es: la aparición de su esencia, de su perduración en el tiempo). Racional es el hombre que, y cuando, de ello se *percata* (mentando «se» aquí, convenientemente, un dativo, no un reflexivo: no la «conciencia de sí»).

Otro grupo conflictivo es el de derivados de *stehen*. *Stehen* es *stare*, «estar»; y sobre todo, estar de pie, erguido (frente al «liegen»: «hallarse, yacer»). Lo que está de pie olvida a menudo en dónde hace pie, en qué se basa, y se entrega con suficiencia a su supuesta autonomía. Así piensa el alemán, desde la revolución dieciochesca de Wolff (y contra las sensatas propuestas de Lessing), el *obiectum* latino («lo lanzado contra algo») como lo que es *Gegenstand* («lo que está enfrente»); y, en correspondencia, el ser de lo ente es, para y desde Kant (de seguir a Heidegger), *Gegenständigkeit*. Vertemos: «enfrentamiento objetual». Habría sido quizá más atinado «objetualidad», mas hemos dejado esa voz para *Gegenständlichkeit* (que no aparece, por lo demás, en esta obra), dado su carácter más pasivo, neutro. Frente a ello, el ser de los griegos sería el *Gegenüber* (vertemos: «enfrentamiento», sin más). Aquí, las cosas no están por y para el sujeto representador (no son «representaciones» suyas), sino que «se hallan ahí delante» (*vorliegen*), «frente por frente» (lit.: *gegenüber*), saliendo de por sí –por naturaleza– al encuentro, dándose a ver en su «aspecto» (*Anblick*), al que el hombre corresponde con un apropiado «modo de ver» (*Ansicht*). Apropiado, en efecto, al «respecto» que de la cosa viene (*Aussehen, Aussicht*).

Bien se ve, según esto, lo inapropiado que resulta, bien pensado, utilizar el galicismo «ser-ahí» para verter *Dasein*: el «ser» humano, el esenciarse el ser como hombre; el ser del hombre, eso que al hombre «le hace falta» (*braucht*) para ser, y al que le hace falta el hombre (y todo lo ente) para ser... el ser. Por eso proponemos, con Sacristán y su sólido libro (de desvariado título: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona 1959), verter *Dasein* por el «Estar»; pues, ambigua y profundamente, nadie está en el mundo con mayor fuerza que aquel ente que, sabiendo ser y sabiendo del ser, «está a la muerte». Y tampoco nadie *está* en el mundo con menos derecho que él cuando cree que el mundo es su *estancia*, y que él, como señalado «estar», pone a todo lo demás como mero «estante», emplazándolo a su disposición, haciéndolo así pasar, destinalmente, de *Gegenstand* («objeto», pero lit. «obstante», acepción pálidamente latente cuando decimos «no obstante»: y ya es digno de nota que el obstáculo deje de ser adversativo para hacerse concesivo, vencido de antemano) a *Bestand* (lit. «lo que está en un estante»; vertemos: «existencias en plaza», haciendo así señas del punto a que ha ido a parar la existencia).

El paso de *Gegenstand* a *Bestand* (en que, según Heidegger, llega a acabamiento la modernidad, se hace *cabalmente* lo que es) viene asignado a verbos enraizados en *stellen* (lit. «poner de pie una cosa»). Con ello se quiere decir: modernamente, que una cosa «esté» (*steht*) frente al sujeto –y sólo modernamente están así las cosas–, es algo de que la cosa misma no es responsable ni deudora, estando así dejada de la mano de Dios para que prontamente eche mano de ella el sujeto, que es quien la pone de pie, a saber: de pie sobre el firme fundamento de su certeza de sí. Aquí no ha lugar el «lugar» (*Ort*), el suelo o fondo (*Grund*) en el que la cosa se halla, y al que correspondemos, expectantes. Aquí no se está a la expectativa, porque el único respecto válido es el presunto –y presuntuoso– sujeto de la proposición (sólo que, ¿quién o qué sujeta, soporta –en verdad– la proposición del fundamento?). Aquí no hay, a la moderna, más que *plazas*, designadas –diseñadas– en una «estructura de emplazamiento» (*Gestell*). Por eso vertemos *stellen* por «emplazar» (también en el pregnante sentido castellano de «poner perentoriamente un plazo» y de «ubicar algo como disponible, a la mano»). Señaladamente, *Zustellung* es la contraesencia, el «mal ángel» de *Zuschickung*. *Zustellen* es entregar algo de tal modo que quede en su sitio, emplazado a disposición. Es verdad que se entrega al correo, pero depositándolo en casilleros, dispuestos al efecto: dispuestos para re-coger el hecho. Vertemos: «emplazar» y «entregar». «Entrega» viene de *integer*: lo íntegro; y ello en el sentido de que esa entrega *integra*, es decir: restituye, vuelve a dar la cosa como tal: pone a las cosas en *su* sitio (sólo que no es el sitio *de* ellas, sino *para* ellas: designado al efecto). De ahí que la proposición del fundamento contenga, en su versión rigurosa, el principio que

exige-e-interpela a (*spricht... an*) *reddere rationem*; en Heidegger, *den Grund zurückzugeben* (en nuestra versión: «restituir el fundamento»).

Queda por señalar una raíz común, que por fortuna mantiene su vigencia, se hace valer en texto y traducción (en nuestra respuesta al desafío del texto): *walten* se vierte habitualmente por «regir», «imperar»; y el colectivo *Gewalt*, por «violencia». Pero, bien pensado, ni *walten* denota un *imperium* (de *in* y *paro*: «disponer») ni *Gewalt* ha de ser necesariamente «violencia», e.d. sacar a las cosas de quicio. Difícilmente se entendería, entonces, por qué la tercera *Crítica* kantiana habla de aquel término como significando justo lo contrario: resistir victoriosamente a aquello que tiene fuerza (*Crítica del Juicio* (sic), § 28; tr. esp. Espasa Calpe. Madrid 1977, p. 162), y por qué Hegel habla, en la *Filosofía del derecho*, de los –muy legítimos– poderes del Estado como *Gewalten*. Y menos aún se haría concebible lo mentado por Heidegger en otros tratados, cuando dice de la *physis* que es la *waltende Kraft* (normalmente vertido, al estilo romano-imperial: la «fuerza imperante»). La naturaleza, ¿un déspota sobre sus pobres súbditos, sobre aquello que es «por naturaleza», *katá physin*? ¡Pero si ella no es sino en, y como, *tá physei ónta*! Sin embargo, la traducción, la transcripción está más cerca de lo que se cree. Walten tiene la misma raíz –y en origen, el mismo significado– que el latín *valere*. Una persona, una joya valiosa no es algo convertible a dinero, un «valor imponible», sino lo que «se hace valer», lo que se da a valer de por sí. Según ello, vertemos *walten* por «hacerse valer» (entre lo circunstante), y *Gewalt* por «prevalecer», y, como sustantivo: «prevalencia», lo que se hace valer sobre otros aspirantes a ello (justo en el sentido kantiano).

Y sin embargo, tras esta breve y previsora revisión de lo que espera al lector, los traductores desean recordar lo dicho al inicio: el texto castellano muestra hartos indicios de su fracaso, y de su desmesura. De lo primero, porque no es sólo un *hecho* que sea imposible seguir el intrincado hablar de Heidegger, trasegándolo a nuestra lengua. De seguir sus propias alusiones e indicaciones (el suabo no tiene, no quiere tener «ideas», como significados absoluta e inmediatamente imponibles sobre todo oyente, no es una *boutade* decir que Heidegger no tiene ni idea de filosofía), el fracaso de toda traducción es una cuestión de *derecho*: cabe traducir una carta comercial, pero un poema (o, añadimos nosotros, el hablar cavilante *en prosa* –Levinas *dixit*– a-cerca de poemas) es intraducible, porque los derroteros seguidos por los pueblos, en su histórico vagar, *errar*, son únicos en su género. Y, ¡ay del pueblo que deje traducir, trasvasar su acervo cultural, sin resto, ni levantamiento genuinamente popular (*Aufstand*), en otra lengua y en otra cultura! Entonces, la hora de ese pueblo habrá sonado. De modo que nosotros, por seguir con el modesto tema de nuestra versión, hemos observado correspondencias allí donde ellas se nos han dado a ver; otras

veces, nos hemos aventurado a pensar salidas paralelas, ahondando en nuestro propio sino, como en el caso del donoso *Zwiesel*, nuestro «horcajo». No hace falta ir a la Alta Selva Negra para pasmarse ante abetos bifurcados; y para ver cómo dos montes forman a modo de astas de una horca basta acercarse, por caso a Horcajo de la Sierra. Pero, claro está, las correspondencias no han sido siempre posibles, *et pour cause*, que dirían nuestros vecinos: «en razón» de que la proposición del fundamento no se ha hecho valer de igual modo, afortunadamente, en Alemania y en Castilla, y de que, como en nuestros pagos decimos: «nadie es más que nadie». Bien está la prevalencia del fundamento; vasallaje fuera en cambio (y en el fondo, bien antiheideggeriano) rendir la lengua ante un supuesto prevalecer foráneo. Así que nuestro fracaso de traductores –dejando aparte las consabidas quejas respecto a limitaciones y tal– es en verdad un «fracasar» en el castizo sentido de «destrozar, hacer trizas», como trizas se hicieron las naves de la luego burlonamente llamada Armada Invencible (primera documentación de la palabra, de seguir a Corominas: II, 938). Nuestro texto ha reventado, así, no sin –al mismo tiempo– comprometer en su estallido (tal los brulotes flamencos de antaño) toda pretensión del texto original a decir –sólo él, y él solo– la palabra del ser: *das Wort vom Sein*. En la Diferencia estamos todos im-plicados, cada uno a su manera, y no un Pueblo preeminente. Faltaría más.

Y de ahí también la desmesura que nos animaba. No hemos querido seguir ninguna *medida* prefijada, ningún canon. No hemos querido derivar lo dicho en el Lenguaje (*in der Sprache*, vamos) a un idioma («idiota», ya se sabe, es lo particular), sino *corresponder* a lo dicho por Heidegger. Con esto, lo que creemos ha resultado al final no es una traducción fiel (la «fidelidad» suele ser cosa mentecata y perruna: Hegel *dixit*), sino *otro* modo de ver-y-oír, sin metáfora, la deriva del fundamento y sus propuestas, según la cuenta de Heidegger.

La desmesura no estriba en crear y pretender que nuestro trabajo desplaza y sustituye al «original», sino en sostener que, al menos nosotros, hemos podido saborear mejor las palabras teutonas y sus insinuaciones, apuntes y celadas, al urdir por nuestra cuenta un caminillo paralelo. Que sólo se sabe que un camino es real cuando se corre por una vereda que lo acompaña y, así, lo hace distinto. De modo que no es aquí perogrullada ni lugar común pedir al generoso lector que acompañe la lectura de esto que hemos urdido con lo trabajosamente prendido del telar heideggeriano. Sólo así «saltando» de *Sätze* a «proposiciones», en la insalvable diferencia le vendrá, quizás, a las mientes qué sea lo mentado con la esquiva palabra «ser».

A nuestra desmesura se debe, también, que hayamos intercalado en el texto (mediante paréntesis) bien pocas palabras del «original». Cada

palo aguanta su vela, por frágil que sean mástil y velamen en nuestra barquilla. Cuando hemos introducido el artilugio parentético, ello se ha debido más bien, en casi todos los casos a deseo de evitar malentendidos. Por ejemplo, nuestra versión del neologismo *west* (de un inexistente *wesen*) es, a sabiendas, «(ello) esencia» (para mantener la ambigüedad con el sustantivo). Pero, a las veces, el riesgo de confusión era grande (de ahí, igualmente, los expedientes del empleo de: «despliega, o abre, su esencia»). De ahí la ubicación adyacente del término original.

Otras veces era la rica polisemia de la palabra (más en nuestro castellano, que en alemán) la que nos ha llevado a intercalar lecturas consonantes, indicadas –como suele hacerse con las interpolaciones– mediante *angulatus* (< >). Se verá, por lo demás, que las notas brillan por su ausencia; y ello, no sólo por no hacer aún más pesado este maduro texto de lo que de suyo es, sino porque nosotros, con toda la modestia y franqueza del mundo, hemos querido entablar «correspondencia» en castellano con Heidegger, en vez de suscitar continua desconfianza en el lector haciéndole ver que «no hay modo» de verter esos «juegos de palabras intraducibles», como decían algunas inanes «traducciones» mostrencas de antaño. Si abandonamos la vieja idea –metafísica– del original y el calco, habrá que decir que: lo que se deja decir en una lengua se deja también decir, a su *insobornable* modo y manera, en otra. No «traición», pues (aquí no valen lealtades) sino «fra-caso» (quebrantamiento de las dos lenguas, al mismo tiempo). Aprendamos, aprehendamos de una buena vez lo que un día advirtió Hölderlin, en su divina des-mesura:

«¿Hay medida sobre esta tierra?
No hay ninguna.»

Y como pensar es agradecer, no podemos dar acabamiento a esta luenga «Nota» sin anotar, pertinentemente, los nombres correspondientes. Según la cuenta, son tres: sin indicio alguno, faltaba más, de rango o prevalencia. El primero es el de Yves Zimmermann, que con ahínco y entusiasmo se empleó a fondo para que esta nave castellana se lanzara a la bonanza –o borrasca– de la alta mar (aquí no hay puerto al que llegar), y nos com-prometió amigable, entrañablemente a «entrar en el juego» de tal manera que, al final, nos vimos «puestos en juego», sin nada que achacar. Aquí, como en todo lo que se quiere serio, el único compromiso ha estribado en la promesa de la cosa misma. Y ante los ojos tiene el lector la composición de esta «Proposición». Ojalá que su lisa justeza sea tan suave como la pergeñada por el «niño grande del mundo», evocado por el efesio. El segundo, el de Jacques Derrida, leyendo al cual, y hablando con el cual (en el trasiego de esa cruzada e inasimilable transferencia), hemos

empezado a aprender a aventurarnos, *-pedem aliquantulum-* a mirar sin pasmo, casi *à la demi-mondaine* -que decían los castizos-, ese «misterio del ser», que algunos se empeñan fastidiosamente en hacer Misterio del Ser, poniéndole velas, y solidificando así un pensar que, por fortuna, al concebir y dejar concebir, «hace aguas». Como debe ser. Y el tercer nombre es el de Juan Manuel Navarro Cordón. En su bonhomía, él ya no se acordará de que un día puso insistentemente *Der Satz vom Grund* en las manos de uno de los traductores: entonces, y siempre, incipiente aprendiz de la extrañeza de lo cercano. Pero ese traductor sí que se acuerda, reconocido. Y el otro traductor (aquí, los lugares y situaciones son del todo intercambiables) sigue desgranando con él palabras de extraño fulgor, en donde ambos se «acuerdan» (por cierto, así, por «acorde» y «acordarse», se han vertido *Stimmung* y las correspondientes formas verbales).

Un brevísimo inciso: al margen izquierdo o derecho (pares o impares) de las páginas que siguen, se señala la paginación del texto alemán. Así se facilita la lectura paralela, y la comprobación de citas de terceros.

Y ya sólo una palabra, aún, para mencionar a un parcial predecesor y ensalzar su trabajo. José Luis Molinuevo ya había vertido dignamente la conferencia homónima en un bello librito intitulado: *¿Qué es filosofía?* (Narcea. Madrid 1980), que recoge -amén de estudio crítico y comentario de texto- *¿Qué es eso de la Filosofia?, El principio de razón* (así llamó él, entonces, a la conferencia: pp. 69-93) y *El final de la Filosofía y la tarea del pensar.* Tres destellos que apuntan a lo mismo.

Como a lo mismo apunta Heidegger, aunque los traductores se empeñan en preferir, en poner por delante el fra-caso. Vaya ello por delante.

Madrid, agosto de 1990

Prefacio

Los pensamientos relativos a la proposición del fundamento, aquí comunicados, pertenecen al ámbito -más amplio- de un intento cuya exposición requiere de otras formas. El texto invariado del Curso (dictado en el semestre de invierno 1955/56, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia) ha conservado intencionadamente las repeticiones del mismo curso de pensamientos.

La conferencia fue pronunciada el 25 de mayo de 1956 en el Club de Bremen y el 24 de octubre de 1956 en la Universidad de Viena.

Los párrafos entonces no expuestos, así como apuntes posteriores, están puestos entre corchetes.

Friburgo de Brisgovia, marzo de 1957

CURSO

Lección primera 13

La proposición del fundamento reza: *Nihil est sine ratione*. Se traduce: nada es sin fundamento. Lo que la proposición enuncia es claro. Lo que esclarece lo entendemos y, desde luego, lo entendemos sin más. Nuestro entendimiento no tiene que hacer especial esfuerzo para entender la proposición del fundamento. Y ello en virtud de que el entendimiento humano mismo, por doquier y de continuo, allí donde está en actividad, y cuando lo está, anda al punto en pos del fundamento por el cual aquello que viene a su encuentro es tal como es. El entendimiento anda en pos del fundamento en la medida en que es él mismo -e.d. el entendimiento- el que requiere que se dé una indicación del fundamento. El entendimiento exige una fundamentación para sus enunciados y sus afirmaciones. Sólo los enunciados fundamentados son propios del entendimiento y conformes a él. Con todo, no es que el entendimiento requiera, para empezar, fundamentos para sus enunciados, sino que el representar humano anda ya en pos de fundamentos cuando se ocupa de aquello sobre lo cual habrán de hacerse luego los enunciados. El representar humano busca fundamentos en todo lo que le rodea e importa, conformándose a menudo con los más próximos, aunque otras veces busque otros más alejados y llegue, en definitiva, a preguntarse por los fundamentos primeros y últimos.

Esa búsqueda de fundamentos atraviesa de parte a parte el representar humano, y ello con anterioridad a la sola ocupación de fundamentación de enunciados. La búsqueda de fundamentos, que se hace valer por doquier, requiere hacer sondeos en lo que viene al encuentro.

En todo sondear y fundamentar nos encontramos en un camino enderezado al fundamento. Sin saberlo a derechas, estamos constantemente interpelados y llamados de alguna manera a atender a fundamentos, y a
atender al fundamento. / Como si eso se diese de suyo estamos, en nuestro 14
comportamiento y en nuestro representar, de camino al fundamento. Es como si constantemente escucháramos la proposición del fundamento: *Nihil est sine ratione*. Nada es sin fundamento. Nuestro comportamiento da cuentas por doquier de aquello que la proposición del fundamento dice.

De tal manera, tampoco nos puede sorprender lo siguiente: por doquier, allí donde el representar humano procede no sólo en conformidad con el

entendimiento, sino con premeditación, también con el tiempo se revela de manera propia que él está siguiendo aquello que, sólo posteriormente, enuncia de manera propia la proposición del fundamento. Esto, que el hombre se mueva y se mantenga siguiendo la proposición del fundamento, es cosa que sólo despacio le viene al hombre a las mientes.

En la medida en que el representar humano llega a meditar en el hecho de que él mismo está, por doquier y de alguna manera, ahondando en todo y fundamentándolo todo, empieza a resonar en él la proposición del fundamento, como fundamento motor de su comportamiento. Decimos cautamente: la proposición del fundamento empieza a resonar. Ésta no es proferida tan ligera y naturalmente como se podría sospechar en base a su contenido. Incluso allí donde el representar humano pasa a meditar sobre su propio quehacer, y cultiva esta meditación, incluso allí donde esta meditación se eleva a lo que desde hace mucho tiempo se nombra con la palabra griega *philosophía*, incluso en la filosofía no hace otra cosa la proposición del fundamento que empezar, durante un largo período, a resonar. Hacen falta siglos para que la proposición del fundamento se enuncie, en la breve versión mencionada, como proposición. La proposición del fundamento ha sido por primera vez alcanzada y especialmente localizada en esa forma dentro del ámbito de las meditaciones maduradas por Leibniz en el siglo XVII (*cf* Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París 1903, p. 515).

La filosofía se hace valer en Occidente, experimentando sin embargo
15 virajes ya desde el siglo sexto antes de Cristo. / Hubieron de transcurrir dos mil trescientos años para que el pensar occidental-europeo lograra encontrar y establecer la sencilla proposición acerca del fundamento.

Es bien extraño que a una proposición tan a la mano, que dirige en forma tácita por doquier todo representar y todo comportamiento humanos, le hayan hecho falta tantos siglos para ser proferida en propiedad como proposición en la forma citada. Pero más extraño es aún que sigamos sin asombrarnos todavía de la lentitud con que la proposición del fundamento ha llegado a comparecencia. Uno podría estar tentado de llamar a este largo tiempo que le hizo falta para aparecer, su tiempo de incubación: dos mil trescientos años para la formulación de esta simple proposición. ¿Dónde y cómo durmió por tan largo rato la proposición del fundamento, así como lo anticipado –como en un sueño– de lo impensado que yace en ella? Aún no es el momento adecuado para reflexionar sobre esta pregunta. Probablemente, no estamos ni siquiera ahora bastante despiertos a lo extraño que se anuncia cuando, por fin, comenzamos a prestar la atención debida al tiempo de incubación, insólitamente largo, de la proposición del fundamento.

Por de pronto, no encontramos en esto nada extraordinario. Simplemente, la forma enunciativa de la proposición tardó en formularse

un largo período de tiempo. Y cuando la proposición fue proferida, nada esencial cambió en apariencia en el curso del pensar. ¿A qué viene entonces la admiración por la extraña historia de la proposición del fundamento? No nos hagamos ilusiones. Ni la proposición del fundamento ni su historia nos incitan en absoluto a demorarnos más en ellas. Tenemos suficientes cosas de otra índole que incitan nuestro interés, por ejemplo el descubrimiento de nuevos elementos en las ciencias naturales o de nuevas suertes de instrumentos para medir el tiempo, que nos hacen posible calcular la edad de la Tierra; o por ejemplo un libro sobre «Dioses, tumbas y sabios», o un informe sobre la construcción de naves espaciales.

¡Pero la proposición del fundamento, un enunciado tan al alcance de la mano! / ¡Y el hecho de que su formulación abreviada, igualmente obvia, 16
no pudiera ser descubierta durante tanto tiempo! ¿Por qué no nos conmociona una cosa así? Es más, ¿por qué no nos llega a trastornar? ¿Por qué no?

Respuesta: porque nuestra relación con lo que está cerca es ya desde siempre tosca y torpe. Porque el camino a lo cercano es, para nosotros los hombres, en todo momento el más alejado y por ende el más difícil.

Y a fin de cuentas: ¿por qué tenemos que ocuparnos de proposiciones tan vacuas como la relativa al fundamento? Vacua es, por cierto, porque no hay nada intuible en ella, nada a lo que echar mano, ni da siquiera al entendimiento algo más que cupiera concebir. No bien hemos escuchado la proposición del fundamento, hemos terminado ya con ella. Y no obstante, la proposición del fundamento es tal vez la más misteriosa de todas las proposiciones posibles. Si eso fuera así, haríamos bien entonces en tratarla con más cuidado que hasta ahora. Si estamos dispuestos a esto, es necesario entonces que empecemos de una vez a escuchar cuidadosamente lo que la proposición dice, y el modo en que dice lo que tiene que decir.

Nihil est sine ratione. Nada es sin fundamento. Nada, cosa que aquí quiere decir que, de todo aquello que es de alguna manera, no hay nada que sea sin fundamento. Lo que en esta versión de la proposición del fundamento llama enseguida la atención es que contiene dos negaciones: *Nihil* - *sine*: nada - sin. La doble negación arroja una afirmación: nada de lo que es, de cualquier manera que sea, es sin fundamento. Esto quiere decir: todo aquello que es, cada ente que es de alguna manera concreta, tiene un fundamento. En la versión latina: *omne ens habet rationem*.

Generalmente, damos la preferencia a la forma afirmativa de una proposición antes que a su forma negativa, tanto en el orden de las cosas como en el del lenguaje. / En la versión de la proposición del fundamento 17
ahora mencionada, no es así. ¿Hasta qué punto no lo es?

El enunciado afirmativo: «Todo ente tiene un fundamento», suena como una constatación. Toma nota del hecho de que todo ente está provisto

de fundamento. Una constatación se deja examinar en cuanto al hecho de si lo constatado es el caso, y hasta qué punto. ¿Podemos comprobar, acaso, si todo ente tiene un fundamento? Para llevar a cabo esa comprobación, tendríamos que poner delante de nosotros a todo ente que es, era y será en cualquier tiempo y lugar, a fin de examinar luego hasta qué punto conlleva de por sí un fundamento. Una tal comprobación le queda denegada al hombre. En cada momento concreto conocemos únicamente segmentos de los diferentes ámbitos de lo ente, y aun a éstos, a su vez, los conocemos en perspectivas ilimitadas, en niveles determinados y en grados particulares. Nuestra constatación de que: «Todo ente tiene un fundamento» tiene, como se dice, pies de barro. Aun suponiendo que estuviéramos capacitados para examinar todo lo que realmente es ente, respecto a si tiene en cada caso concreto un fundamento, quedaría sin embargo abierto el campo de todo aquello que no es realmente efectivo y sin embargo es, en la medida en que es... posible. También este posible, todo lo que es en la modalidad de lo posible, pertenece a lo ente en sentido más amplio, y tiene un fundamento de su posibilidad. ¿Pero quién se atrevería a abarcar, aunque fuera mínimamente, todo aquello que es posible y todo aquello que, de una manera posible, es efectivamente real?

Entretanto, algunos ya se habrán dicho que la proposición, en la versión: «Todo ente tiene un fundamento», no es una mera constatación, y que por eso tampoco tiene que ser comprobada a la manera en que se comprueban otras constataciones. Si la proposición del fundamento fuera una proposición al mero servicio de la constatación, en la versión exacta tendría entonces que rezar así: todo ente, en la medida en que lo ente
18 haya podido ser observado hasta ahora, tiene un fundamento. / Sin embargo, la proposición del fundamento quiere decir algo más, a saber: en general, es decir regularmente, todo ente tiene algún fundamento del hecho de ser, y de ser tal como es. ¿Pero, hasta qué punto vale la regla? Comprobar la validez de una regla es casi tan difícil como comprobar la rectitud de una constatación. Además, la excepción forma parte de la regla. Sin embargo, la proposición del fundamento dice, de una vez por todas: todo ente tiene un fundamento. Lo puesto por esa proposición, puesto está por ella sin excepción. La proposición del fundamento no es ni una constatación ni una regla, sino que está poniendo lo que pone como algo necesario. Esta necesariedad está enunciada por ella como ineluctable por medio de la doble negación «nada... sin».

La forma negativa de la proposición habla más claramente que la afirmativa. Esta última, si quiere ser adecuada al asunto, dirá: todo ente tiene *necesariamente* un fundamento. Pero esa necesidad, ¿de qué índole es? ¿En qué se basa? ¿En qué está fundada la proposición del fundamento? ¿Dónde tiene su fundamento la proposición misma del fundamento? Al

preguntar de esta manera, estamos ya rozando lo capcioso y enigmático de esta proposición. En verdad, lo enigmático de la proposición del fundamento se puede eliminar de un golpe, con una decisión terminante. Basta asegurar que lo que la proposición enuncia es inmediatamente evidente; que no necesita de comprobación, ni mucho menos de prueba. Frente a proposiciones de esta índole, la filosofía es demasiado propensa a apelar a lo inmediatamente esclarecedor. Sólo que nadie se atreverá a afirmar que la proposición del fundamento sea inmediata e incondicionalmente esclarecedora, por lo que hace a lo que ella enuncia. Para que algo sea esclarecedor, es decir para que arroje luz, tiene que brillar en efecto una luz. El brillo de esta luz es condición decisiva para que lo dicho en la proposición arroje de tal forma luz que ello se nos haga accesible, que nos esclarezca.

¿Bajo qué luz es, pues, la proposición del fundamento una proposición esclarecedora? ¿Qué luz le hace falta a la proposición para arrojar luz?
¿Vemos nosotros esta luz? Y en caso de verla, ¿no es / siempre peligroso mirar 19
hacia la luz? Evidentemente, sólo podemos divisar la luz bajo la cual la proposición del fundamento se hace esclarecedora si aclaramos, primero, a qué clase de proposiciones pertenece esta proposición del fundamento.

Ya se ha mencionado algo sobre el carácter proposicional de la proposición del fundamento. Distinguimos la forma negativa y afirmativa de esta versión. Algunos dirán que ya se ha hablado suficientemente de la forma de esa proposición, y que debería ser ya hora de entrar, sin más vueltas, en el contenido de la proposición del fundamento. Se afirmará que consideraciones sobre la forma de las proposiciones eran cosas pertenecientes a la gramática y a la lógica.

Esta toma de posición parece justificada. Aún más, está justificada, para ser precisos, en todas partes donde se trata de enunciados y de proposiciones, en los cuales lo que importa es exclusivamente el contenido de la proposición y, previamente, aquello a lo cual el contenido mismo de la proposición se está refiriendo. Tal es el caso de todos los enunciados que se dan en el curso de nuestras reflexiones, planes, consideraciones y cálculos. También la observación y la investigación de las ciencias muestran el mismo estilo de enunciado. Esta observación e investigación siguen estando siempre referidas, de inmediato, al ámbito objetual en cuestión. Aun allí donde las ciencias incluyen en cada caso concreto su relación para con su objeto y, hablando propiamente, en las reflexiones científico-metodológicas, la referencia al objeto viene a ser representada como algo inmediatamente dado. Esto vale incluso en el ámbito en el cual la referencia del sujeto cognoscente al objeto se altera esencialmente, como en la física atómica moderna. Diremos por de pronto, únicamente de paso, que en la física atómica moderna se prepara un viraje del respecto para con los objetos; un

viraje que, por intermedio de la técnica moderna, altera por entero la manera de representar del hombre./

20 Sin embargo, también esta alterada manera de representar, así como el enunciar que depende de la misma, siguen separados todavía por un abismo de aquella manera de decir implicada en la proposición del fundamento. Esta proposición no se deja nunca reconducir, en lo que respecta a su carácter proposicional, al plano de las proposiciones corrientes, ni tampoco al de las proposiciones científicas. Por cierto, la proposición en cuestión se nos presenta a primera vista, y al escucharla por primera vez, de la misma manera que todas las demás proposiciones: todo ente tiene necesariamente un fundamento. Todo árbol tiene su raíz. Cinco y siete son doce. Goethe murió en el año 1832. Las aves migratorias vuelan en otoño al sur.

Las proposiciones nombradas, vistas por encima, están construidas gramaticalmente de la misma manera. Son enunciados simples. Por de pronto, percibimos también la proposición del fundamento en esta perspectiva. Mientras esta perspectiva esté fijada como la única fehaciente, tampoco podremos desprender la proposición del fundamento del círculo de esta forma proposicional.

Sólo que lo que la proposición del fundamento pone, y la forma en que lo pone, la manera en que ella, pensada rigurosamente, es una proposición, es cosa que no se puede comparar con otras proposiciones. Es esto lo que afirmamos. En caso de que esta afirmación sea verdadera, hace surgir ya a esta altura la duda acerca de si la proposición del fundamento sea en general una proposición, en el sentido de enunciado gramaticalmente entendido. Probablemente, lo que dice la proposición en cuestión, y la forma en que lo dice, podrían trasladarnos a una manera enteramente diferente del decir. Por esto, ya desde ahora, en este primer empeño tentativo de localizar la proposición del fundamento, se nos hace necesario indicar con más nitidez su naturaleza propia, aunque lo sigamos haciendo de una manera bastante burda. Decíamos más arriba que la proposición del fundamento no encierra una mera constatación, así como tampoco enuncia únicamente una regla que admita excepciones. La proposición dice algo que se las ha necesariamente consigo del modo en que se las ha: que todos y cada uno de los entes tienen necesariamente un fundamento. La
21 proposición dice algo de tal índole que / nos resulta imposible distanciarnos de ello. La proposición dice algo con lo que no caben regateos, algo de valor inalienable. La proposición formula, como acostumbramos a decir, algo fundamental. La proposición del fundamento es una proposición fundamental. Tal vez, podríamos ir más lejos y decir: *la proposición del fundamento es la proposición fundamental de todas las proposiciones fundamentales*. Esta indicación nos remite, con un impulso apenas

perceptible, a lo enigmático que se abre alrededor de la proposición; y esto quiere decir, alrededor de lo que ella dice.

La afirmación de que la proposición del fundamento es *la* proposición fundamental mienta, por de pronto, que la proposición del fundamento no es una proposición fundamental al lado de muchas otras, sino que es, por el contrario, suprema, y primera en rango de todas las proposiciones fundamentales. ¿Qué proposiciones fundamentales?, se nos ocurre enseguida preguntar. En los diferentes ámbitos de la representación, de la voluntud y del sentir nos atenemos a proposiciones fundamentales. Si la proposición fundamental ha de ser la proposición suprema de todas las fundamentales, entonces mentamos con esta pluralidad de proposiciones fundamentales las varias proposiciones fundamentales primeras que proporcionan criterio y medida a todo representar humano. Como tales proposiciones fundamentales se tiene noticia del principio de identidad, de diferencia, de contradicción, de tercero excluido. La doctrina tradicional de la filosofía a partir de Leibniz agrega expresamente a estos principios, también, la proposición del fundamento. Esta proposición, sin embargo, no tiene –tampoco para Leibniz– valor de proposición fundamental suprema, y mucho menos, de principio por antonomasia. Es la proposición de identidad la considerada como el principio supremo de todas las proposiciones fundamentales primeras. Esta proposición viene captada a menudo en la fórmula A=A. Pero igualdad es cosa distinta a identidad. Sin embargo, qué es lo que «identidad» quiera decir, en sentido propio, no es cosa en absoluto determinada de forma unívoca y unánime. Identidad puede significar que algo es lo mismo y nada más que lo mismo; lo mismo él mismo, lo mismo consigo mismo. En vez de esto se dice a menudo, inexactamente, que «idéntico» significa: igual a sí mismo. Pero lo igual se da únicamente allí donde hay más. / Empero, cada ente 22
singular de por sí, cada ente único, puede ser idéntico consigo mismo.

Otros, a su vez, determinan la identidad de manera diferente. Identidad significa entonces la copertenencia de lo diverso en el seno de lo mismo; más claramente: la copertenencia. En la identidad, el carácter del fundamento nos está hablando como aquello sobre lo cual y en lo cual se asienta la copertenencia de cosas diversas.

Divisamos a partir de esto, aunque sólo aproximadamente, que a la identidad, a lo que ella es, le hace falta el fundamento. Pero del fundamento habla la proposición del fundamento. Es decir, que la proposición de identidad podría fundarse en la proposición del fundamento. De esta manera, la proposición fundamental suprema de todas las proposiciones fundamentales primeras no sería la proposición de identidad, sino la del fundamento.

La proposición del fundamento es tal vez únicamente el *primus inter pares*, el primero entre los primeros principios, los cuales en el fondo tienen

entre sí igual rango. En todo caso, la afirmación de que la proposición del fundamento es la proposición fundamental suprema no es una afirmación totalmente arbitraria. La afirmación entra, por cierto, en conflicto con la doctrina tradicional de los principios. Por otro lado, también es cierto que esta doctrina, en lo que respecta a su presunta claridad y validez, está más asegurada por una costumbre del representar –una costumbre que se extiende bien lejos en el pasado– que por un pensar que se comprometa con lo digno de ser preguntado, y allí demore. Para encontrar esto digno de ser preguntado no nos hace sin embargo falta, para empezar, andar vagando por un terreno lejano del pensar.

La pregunta por las proposiciones fundamentales supremas y por la jerarquía que haya entre ellas se extraviará, desde luego, en la niebla mientras una claridad no descubra qué es lo que una proposición fundamental sea. Responder a esa pregunta exige que sepamos con nitidez suficiente, primero, qué cosa sea fundamento y, segundo, qué una /
23 proposición. ¿Dónde y cómo obtenemos información fidedigna acerca de lo que es un fundamento? Al parecer, por medio de la proposición *del* fundamento. Y si embargo, es cosa digna de nota que en la proposición del fundamento no se trate en absoluto del fundamento en cuanto tal. La proposición del fundamento dice más bien: todo ente tiene necesariamente un fundamento. La proposición del fundamento presupone, por su lado, que esté determinado lo que sea fundamento, que esté claro aquello sobre lo cual descansa la esencia del fundamento. La proposición del fundamento se funda en este presupuesto. ¿Podemos seguir considerando seriamente como proposición fundamental, e incluso como suprema, una proposición que presupone algo tan esencial? La proposición del fundamento no nos ayuda mucho en el intento de esclarecer en qué consista la esencia de esto que se llama fundamento. Y sin embargo, necesario es saberlo si, a propósito de la localización de la proposición fundamental, no queremos quedarnos con una representación confusa de lo que una proposición-fundamento sea.

Sin embargo, igual de necesario es aclarar lo que sea una proposición. Según la doctrina gramatical, la proposición simple consiste en el enlace de un sujeto proposicional con un predicado. Éste, el predicado, se aduce del sujeto, se predica del sujeto. Pero, ¿qué significa sujeto? El latín *subiectum*, el *hypokeímenon* griego, significa: lo que se halla de fundamento, lo que se halla ahí delante como fundamento en pro, en efecto, de la enunciación sobre el mismo. Esto quiere decir que lo que una proposición sea se deja únicamente esclarecer, igualmente, si previamente hemos aclarado en qué se base la esencia del fundamento. Lo que sea una proposición-fundamento queda oscuro. Lo que sea la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema sigue siendo lo, para nosotros, digno de ser preguntado. Sólo podemos afirmar tal cosa a condición de desechar la

costumbre de hacernos una representación rápida, por encima, de lo tematizado bajo el título de «proposiciones fundamentales», para ocuparnos a continuación de cosas más importantes.

Por doquiera que miremos, la localización de la proposición del fundamento conduce ya desde los primeros pasos a una zona oscura. Está
bien / así. Pues lo que queremos es dar precisión a la proposición del 24
fundamento. Pero a lo preciso y claro le hace falta la oscuridad y la sombra; si no, no habría nada que precisar. Goethe menciona una vez (*Sentencias en prosa*, ed. R. Steiner, p. 365) una frase de Joh. George Hamann, el amigo de Herder y de Kant. La frase de Hamann dice: «La precisión es una distribución apropiada de luz y sombra». Goethe agrega, concisa y lapidariamente: «Hamann. ¡Escuchad!»

Lección segunda 25

Podría resultar provechoso que atendiésemos, ya desde los primeros pasos, a aquello que nos exige el camino del pensar seguido en este Curso, al hilo conductor que nos guía y a la comarca a la que esta vía nos lleva. El camino accede a la proposición del fundamento, a aquello que ella dice, a aquello de lo que ella habla y al modo en que lo dice. La proposición del fundamento dice: *Nihil est sine ratione*; nada es sin fundamento. No hemos entrado en su contenido. El camino se desvió enseguida de esta dirección habitual de la mirada. Hemos meditado, más bien, sobre la clase de proposiciones a la que pertenezca la proposición del fundamento. La filosofía la cuenta entre las proposiciones fundamentales supremas, también llamadas principios. En tanto reflexionamos sobre la proposición del fundamento en cuanto proposición fundamental, el hilo conductor elegido en el primer instante nos hace pasar, como si dijéramos, de largo respecto a la proposición. Evitamos tocar directamente su interior, el contenido proposicional. Lo desconcertante de esta proposición es que ya el camino que la bordea nos da más que suficiente que pensar. Más tarde tendrá que mostrarse si hemos hecho bien siguiendo este procedimiento; es decir, hasta qué punto este procedimiento nos acerca también, si no más, al contenido genuino (*Gehalt*) de la proposición, en vez de intentar proceder enseguida, por nuestra parte, a una localización de su contenido (*Inhalt*).

Por ello, no deseamos abandonar prematuramente el hilo que hemos seguido en el transcurso de la primera lección. Él deberá conducirnos a una posición desde la cual percibiremos por de pronto, con mayor nitidez, los contornos de la proposición del fundamento, tal como aparecen en el campo del pensar occidental. Llegamos así a establecer un primer contacto con la proposición del fundamento en cuanto proposición fundamental.
/ Gracias a este contacto, logramos que se haga inteligible nuestra relación 26
habitual con la proposición del fundamento. Junto con esa inteligencia se da, al mismo tiempo, una luz que nos ilumina a nosotros mismos y a nuestra forma habitual de pensar. Podría acontecer entonces que la proposición del fundamento, en la que nos hemos parado a pensar de esta manera, nos proporcionara un acceso a nuestra propia esencia sin necesidad de ocuparnos de nosotros mismos.

Independientemente de que lo sepamos o no, independientemente de que estemos atentos o no a lo sabido, en todas partes nuestra residencia en el mundo, nuestra marcha sobre la tierra están de camino a fundamentos, de camino al fundamento. Ahondamos en aquello que nos sale al encuentro; y aunque, a menudo, lo hagamos de modo bien superficial, de vez en cuando nos aventuramos también a buscar el trasfondo y, bien raramente, hasta el borde de los abismos del pensar. Por otro lado, de los enunciados que se emiten sobre lo que nos rodea y nos importa requerimos que se los fundamente. Ahondar y fundamentar determinan aquello que hacemos y dejamos de hacer.

¿De qué depende que eso sea así? ¿Se trata únicamente de un hecho, del cual no tenemos por qué preocuparnos? El mundo y la vida siguen su curso sin necesidad de que meditemos sobre la proposición del fundamento. Es verdad que todo nuestro hacer y dejar hacer está animado por el hecho de ahondar en todo y de fundamentar lo enunciado, de la manera que sea. Pero podemos también preguntar, y ello precisa y únicamente porque nuestro hacer y dejar hacer está animado de tal forma: ¿con qué fundamento es nuestro hacer y dejar hacer algo que ahonda y fundamenta?

La respuesta a esta pregunta está contenida en la proposición del fundamento. Ella contiene la respuesta, pero no la entrega, sino que la oculta en aquello de lo que la proposición habla. La proposición del fundamento dice, en su forma abreviada: *Nihil est sine ratione*, nada es sin fundamento. Esto quiere decir, en forma afirmativa: todo lo que de alguna manera es tiene necesariamente un fundamento. Lo que la proposición dice,
27 se entiende sin más. Estamos de acuerdo con su enunciado; / y ello no se debe únicamente a que opinemos que, hasta ahora, la proposición se ha confirmado en todos los casos y seguirá confirmándose también en el futuro. Estamos de acuerdo con la proposición del fundamento porque tenemos, como se dice, el seguro sentimiento de que la proposición misma tenía que ser acorde.

Pero, ¿es suficiente darle a la proposición del fundamento su validez de esta manera, más bien ligera? ¿O bien es, en verdad, esta manera de darle su validez una grave desconsideración respecto a la proposición misma? Después de todo, la proposición del fundamento, al ser una proposición, no deja de ser algo. La proposición misma es algo. Es, por consiguiente, una cosa tal que, de acuerdo al propio enunciado de la proposición, ha de tener un fundamento ¿Qué fundamento tiene la proposición del fundamento? Es la proposición misma la que nos llama a preguntar esto. Pero, por un lado, nos resistimos a seguir preguntando de esta manera, ya que parecería que se trata, frente a la simple proposición del fundamento, de una pregunta retorcida y capciosa. Por otro lado, es la proposición misma del fundamento la que nos fuerza a plantearle, por lo que hace a

ella misma y en conformidad con ella, la pregunta por el fundamento. ¿Cómo escapar de este apuro?

Nos vemos delante de dos posibilidades, que son, para nuestro pensar, de igual manera perturbadoras. O bien es la proposición del fundamento aquella proposición, y en general aquel «algo» que es lo único no afectado por lo que la proposición dice, a saber: que todo lo que es de alguna manera tiene necesariamente un fundamento, y en este caso se daría una cosa de lo más extraña, a saber que precisamente la proposición del fundamento, y sólo ella, estaría excluida de su propia región de validez, y entonces la proposición del fundamento seguiría sin tener fundamento, o bien la proposición del fundamento tiene también, y además necesariamente, un fundamento. Pero si éste es el caso, entonces, presumiblemente, este fundamento no puede ser solamente un fundamento entre muchos otros. Sería lícito esperar, más bien, que la proposición del fundamento, formulada con todo su alcance, exacerbara su exigencia de fundamentación con
respecto a sí misma. / El fundamento de la proposición del fundamento sería 28
entonces, de entre todos los fundamentos, el fundamento por excelencia, algo así como el fundamento del fundamento.

Pero, ¿a dónde vamos a parar si tomamos la proposición del fundamento al pie de la letra y nos dirigimos así hacia el fundamento del fundamento? ¿No nos impele acaso el fundamento del fundamento a ir más allá, al fundamento del fundamento del fundamento? ¿Dónde podemos hacer pie si continuamos preguntando de esa manera, dónde se nos abre la perspectiva que lleve a un fundamento? Si el pensar siguiera este camino hacia el fundamento, ¿no tendría entonces que caer incesantemente en lo carente de fundamento?

Así pues, cabría hacer aquí la advertencia: quien sigue un tal camino hacia el fundamento, corre el riesgo de que su pensar acabe por hundirse allí. Es posible que esa advertencia contenga una verdad profunda. Pero podría ser también una mera resistencia contra la exigencia del pensar. Sea como sea, lo que se muestra aquí es que la proposición del fundamento y su fundamentación, la proposición que lo enuncia como proposición fundamental, son cosa peculiar. En una primera perspectiva, la proposición se entiende sin más, y su validez se confirma a ojos cerrados. En una segunda perspectiva, la proposición parece arrojar nuestro pensamiento a lo carente de fundamento tan pronto como tomamos en serio lo que la proposición misma dice en relación con ella misma.

Así, es la proposición del fundamento la que proyecta al punto una luz extraña sobre el camino al fundamento, mostrándonos que, si nos aventuramos a ocuparnos de las proposiciones fundamentales y de los principios, nos vamos a encontrar de repente en una extraña comarca ambiguamente iluminada, por no decir peligrosa.

No son pocos los pensadores que tienen noticia de esta comarca, aunque hablen poco de ella, y con razón. Para nosotros, que estamos al comienzo del camino hacia la proposición fundamental acerca del fundamento, y que desconocemos esta comarca, podría ser una ayuda
29 saber algo de este poco. Así, al localizar la / proposición del fundamento, nos resguardamos tanto de exigencias prematuras y excesivas como de la pusilanimidad de quienes, cansados de pensar, se dan rápidamente por satisfechos.

Es notorio que Descartes quiso asentar todo el saber humano sobre un fundamento inconmovible (*fundamentum inconcussum*) dudando por de pronto de todo, y admitiendo únicamente como conocimiento seguro aquello que se exhibe clara y distintamente. Leibniz anota, con respecto al proceder de Descartes, que éste dejó sin precisar en qué consistía la claridad y la distinción de la representación que le sirven de principios conductores. De seguir a Leibniz, Descartes no habría dudado lo suficiente en este punto. Por eso, escribe Leibniz en carta a Jean Bernouilli del 23 de agosto de 1696: *sed ille dupliciter peccavit, nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo*, «pero él (Descartes) pecó doblemente, dado que dudó en exceso y que descartó demasiado fácilmente la duda».

¿Qué nos enseñan estas palabras de Leibniz? Para encaminarnos al fundamento, y para residir en la comarca de las proposiciones fundamentales y de los principios, nos hacen falta a la vez dos cosas: audacia en el pensar y contención; pero cada una en su lugar adecuado.

A ello se debe que Aristóteles, en el cuarto capítulo del cuarto libro de la «Metafísica», donde trata de lo que se llamará más tarde el principio de contradicción, y de su fundamentación, señale: *esti gar apaideusía tò me gignoskein tínon dei dsétein apódeixin kai tínon ou dei* (Met. Γ 4, 1006 a 6 sq.). «Se trata, pues, de una falta de *paideía* el no saber de qué cosas haya que buscar prueba y de qué cosas no».

La palabra griega *paideía*, que todavía medianamente sobrevive en nuestro extranjerismo *pedagogía*, no se puede traducir. Lo mentado aquí es el sentido despierto y presto para ver lo apropiado e inapropiado de cada caso./

30 ¿Qué nos enseñan las palabras de Aristóteles? Que a quien entra en la comarca de las proposiciones fundamentales le hace falta *paideía* para no exigir demasiado de ellas, ni tampoco subestimarlas. Decir *paideía* es como decir: don para discernir entre lo que es pertinente en vista de simples estados de cosas y lo que no lo es.

Si pudiéramos volver a pensar de un modo aún más meditativo en las palabras de Leibniz y Aristóteles, habríamos de ver necesariamente lo problemático de la opinión corriente, que pretende que las primeras proposiciones fundamentales y los principios supremos tendrían que ser

inmediatamente evidentes, claros como la luz del sol y tranquilizadores sin más para el pensar.

El poeta Novalis, que al mismo tiempo era un gran pensador, sabía que se trataba de otra cosa. En un fragmento (Minor III, p. 171; Wasmuth III, n° 381) dice:

> ¿No será que el principio supremo incluye, entre las condiciones que tiene que cumplir, la paradoja suprema? ¿No será una proposición que no admite tregua alguna, que siempre atrae y repele, que volvería a hacerse ininteligible por más que ya se la hubiera entendido? ¿Que aguijonea sin cesar nuestra actividad, sin cansarla jamás, sin convertirse jamás en algo habitual? Según antiguos y místicos decires, para los espíritus es Dios algo semejante.

¿Qué nos enseñan estas palabras de Novalis? Esto, que la comarca de los principios supremos tiene, probablemente, un carácter totalmente diferente de lo que presume la doctrina común de la evidencia inmediata de las proposiciones fundamentales supremas.

Utilizamos y seguimos por doquier la proposición del fundamento como apoyo y regla de medida; pero al mismo tiempo, en cuanto volvemos a pensar en ella siguiendo su sentido más propio, nos precipita en lo carente de fundamento.

Así que ya hay bastantes sombras sobre la proposición del fundamento.
La sombra se hace más oscura en cuanto constatamos que, en su caso, / no 31
se trata de una proposición cualquiera entre otras. La proposición del fundamento tiene validez de proposición fundamental. De acuerdo con lo que hemos sostenido, ella debe ser la proposición de todas las proposiciones. Extremando esta formulación, lo que ello quiere decir es que la proposición del fundamento es el fundamento de las proposiciones. La proposición del fundamento es el fundamento de la proposición.

Demorémonos por un momento, en caso de que nos haya sido concedido acceder al problema: la proposición del fundamento... el fundamento de la proposición. Aquí hay algo que da vueltas dentro de sí. Aquí hay algo que, sin enclaustrarse, echa el cerrojo sobre sus puertas y al mismo tiempo lo descorre. Aquí hay un anillo, un anillo viviente, una cosa similar a una serpiente. Aquí, algo prendido a su propio extremo se inicia a sí mismo. Aquí hay un inicio que es ya acabamiento.

La proposición del fundamento como fundamento de la proposición: esta relación extraña trastornó nuestro representar habitual. Tal cosa no debe sorprendernos, en el supuesto de que el trastorno ahora surgido tenga un origen genuino. De ello, ciertamente, cabría dudar, apuntando al hecho de

que la confusión resulta únicamente de que estamos jugando con las palabras «fundamento» y «proposición», que constituyen el título de la proposición fundamental acerca del fundamento. Con todo, el juego de palabras se acaba bien pronto, en cuanto nos vemos remitidos a la versión latina de la proposición del fundamento. Esta versión reza: *Nihil est sine ratione*. Pero, ¿cómo reza el correspondiente título latino? Leibniz llama a la proposición del fundamento el *principium rationis*. La mejor manera de saber qué signifique aquí *principium* nos viene dada por la concisa definición de Christian Wolff, el discípulo más influyente de Leibniz, en su *Ontología* (§ 70): *principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*. De acuerdo a esto, *principium* es aquello que contiene en sí la *ratio* para otra cosa. Por lo tanto, el *principium rationis* no es otra cosa que la *ratio rationis*: el fundamento del fundamento. También la denominación latina de la proposición del fundamento nos empuja hacia la misma confusión y
32 enredo: el / fundamento del fundamento; el fundamento gira en círculo sobre sí mismo, igual que se anunciaba en la proposición del fundamento como fundamento de la proposición. El hecho de que, al tratar de la proposición del fundamento, no podamos seguir en línea recta sin vernos envueltos enseguida por un movimiento circular no depende, pues, de la forma literal de las denominaciones que la proposición tenga en alemán o en latín. Porque hay que considerar también que la denominación alemana: *Der Satz vom Grund*, no es en modo alguno traducción literal del título latino *principium rationis*, aun cuando, en vez de «proposición del fundamento» dijéramos, más adecuadamente, «proposición fundamental del fundamento». En efecto, ni la palabra *Grund* es traducción literal de la palabra *ratio* (*raison*), ni la palabra *Grundsatz* es traducción literal de la palabra *principium*. Que proposición y principio nos desconcierten ya por su simple nombre, sin que hayamos reflexionado lo más mínimo sobre el contenido: he aquí lo que forma parte precisamente de lo enigmático de la proposición del fundamento en cuanto *principium rationis*. Lo enigmático no son las denominaciones, como si pudiéramos jugar fútilmente con esas palabras. Lo enigmático de la proposición del fundamento consiste en que la proposición aquí examinada tiene, en cuanto proposición, rango y función de principio.

La traducción del latín *principium* con la palabra modernamente acuñada *Grundsatz* se establece por vez primera en nuestro lenguaje al comienzo del siglo XVIII; aparentemente, un evento insignificante dentro de la historia de la lengua alemana. También palabras como *Absicht* por *intentio*, *Ausdruck* por *expressio*, *Gegenstand* por *obiectum*, *Dasein* por *praesentia*, que nos resultan corrientes, se acuñan por vez primera en el siglo XVIII. ¿Quién podría negar que esas palabras alemanas no son de buen cuño? Hoy no se acuña ya entre nosotros nada semejante. ¿Por qué? Porque faltan las

posibilidades de un diálogo pensante con una tradición que nos incite y aliente, porque en lugar de un tal diálogo entregamos nuestro lenguaje al / funcionamiento de las máquinas de calcular y pensar electrónicas, un 33 proceso que conducirá a la técnica y ciencia modernas a procedimientos totalmente nuevos y a logros imprevisibles, que desplazarán probablemente al pensar meditativo como cosa inútil y de la que por ello cabe prescindir. En el significado de la palabra latina *principium* no se halla, de inmediato, nada de lo que dice nuestra palabra *Grund-Satz.* Sin embargo, tanto en la filosofía como en las ciencias venimos usando los términos *principium, Prinzip* y *Grundsatz* indistintamente como sinónimos. Se les podría agregar el término axioma, proveniente del griego. Hablamos de axiomas de la geometría. Euclides, en sus *Elementos,* especifica grupos de *axiomata.* Un axioma es para él, por ejemplo, la proposición: «Lo igual a lo mismo es igual entre sí». Los matemáticos griegos no entendían los axiomas como proposiciones fundamentales. Lo que mentaban se muestra en las locuciones que los delimitan. Los axiomata son *koinai énnoiai* < «nociones comunes» >. Platón gustaba de usar esta palabra, que quiere decir: mirada, captar algo con la vista, y además con los ojos del espíritu. La paráfrasis de *axiomata* por *koinai énnoiai* se traduce habitualmente como «representaciones universalmente captadas». También Leibniz, en cierta manera, se atiene aún a esa interpretación de lo que es un axioma, aunque con la diferencia esencial de que él define al axioma como proposición: *Axiomata sunt propositiones, quae ab omnibus pro manifestis habentur;* y Leibniz agrega: *et attente considerata ex terminis constant.* (Couturat, *op. cit.*, p. 32): «axiomas son proposiciones consideradas por todos como patentes y que, atentamente consideradas, constan de términos < conceptos-límite >». El *principium rationis,* la proposición fundamental acerca del fundamento, es para Leibniz un axioma tal.

Lo decisivo es observar que los principios y los axiomas tienen carácter de proposiciones. Son proposiciones supremas, en la medida en que, / cuando se deducen unas de otras en las pruebas e inferencias, están de 34 algún modo en posición superior, inicial. Aristóteles tiene noticia ya de lo pertinente al ámbito de los axiomas. Sin embargo, carecemos hasta ahora de una aclaración suficiente de las intelecciones, más profundas, que Aristóteles desarrolla –no inmediata sino mediatamente– sobre la esencia del axioma. Ello acontece en el contexto del tratamiento, ya mencionado, del principio de contradicción (*Met.* Γ 3 s.).

¿A qué se pretende apuntar con las formulaciones: axioma, principio, proposición fundamental? Lo que ello quiere hacernos recordar es que, en la filosofía y en las ciencias, esos términos son usados desde hace mucho tiempo unos por otros, por más que cada uno de ellos provenga de una región, en cada caso distinta, del representar. Sin embargo, tienen que

mentar lo mismo, aunque sea de un modo desgastado; de lo contrario, sería imposible que el uno tradujera al otro en otro lenguaje. La palabra griega *axioma* se deriva de *axióō*: aprecio algo. Pero, ¿qué significa «apreciar algo»? Nosotros, los hombres de hoy, tenemos la cosa prontamente a mano y decimos: apreciar, e.d. dar valor a algo, ponderarlo en su valor. Sin embargo, lo que a nosotros nos gustaría saber es lo que dice *axioun*, en el sentido de un apreciar entendido al modo griego. Tenemos que pararnos a pensar en lo que podría significar apreciar, pensado al modo griego; pues los griegos no tenían noticia ni de la representación del «valorar» ni del concepto de valor.

¿Qué significa «apreciar algo», en el sentido en el que los griegos pensaban el respecto originario del hombre para con aquello que es? Apreciar significa: hacer aparecer algo en el aspecto en que él se alza, y conservarlo en ese aspecto. El axioma muestra aquello cuyo aspecto tiene la más alta consideración, sin que se trate aquí de una valoración procedente del hombre y otorgada por él. Aquello cuyo aspecto tiene consideración suprema implica desde él mismo esa consideración, se da-a-ver así. Este darse a ver, este aspecto descansa en el hecho de que él se deja ver desde sí,
35 desde su propio respecto. Lo que desde sí mismo está ahí, / con la más alta consideración abre el respecto que apunta hacia aquella altura a partir de cuyo «dejar ver desde sí» adquiere en cada caso todo lo demás su respecto y posee su aspecto. El sentido oculto de aquello a lo que remite el axioma –pensado al modo griego– es, en sí, simple. Nosotros, en cambio, sólo con dificultad lo podemos captar. Esto se debe en primer lugar al hecho de que estamos habituados desde hace mucho tiempo a entender el axioma en el sentido de principio y de proposición fundamental, entendimiento favorecido, además, por la concepción tardohelenística de los axiomas como proposiciones. Sólo que tampoco el *principium* latino, a su vez, dice en forma inmediata nada de aquello que está hablando en el *axíoma* griego. *Principium: id quod primum cepit*, aquello que ha captado y sujetado primero, y que contiene así lo que es primero, siendo, de esta manera, lo primero emplazado en el orden jerárquico. A su vez, en el *principium* latino no resuena nada de lo que dice la palabra alemana *Grund-Satz*. Si quisiéramos retraducir esta palabra en griego, entonces la palabra griega para *Grund-Satz* (proposición-fundamento, de base), tendría que ser *hypóthesis*. Platón utiliza esta palabra en un sentido esencial para su entero pensar. Este sentido no cubre lo que mienta nuestro extranjerismo «hipótesis», es decir una tesis no comprobada aún. *Hypóthesis* significa aquello que sirve ya de fundamento a otra cosa y ya de siempre ha llegado a comparecencia por y a través de ella, aun cuando nosotros, los hombres, no lo hayamos notado en seguida ni siempre del modo apropiado. Si lográramos escuchar nuestra palabra alemana *Grund-Satz* como un eco puro y literal de la palabra

platónica *hypó-thesis*, entonces adquiriría la denominación principio fundamental tonalidad y peso diferentes. Nuestra localización de la proposición fundamental del fundamento llegaría por ello, en el acto, a otro fundamento y suelo.

[Atiéndase al hecho de que la *thésis* del platónico *hypóthesis* tiene que ser pensada, en todo caso, en el sentido griego; *cf.* Holzwege, 1950, p. 49 <tr. esp., p. 51> y *Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 28, 49]. Conferencias y artículos, Serbal, Barcelona 2002, «La estrella polar nº 30, 2ª edición.»

Lección tercera 37

Nihil est sine ratione. Nada es sin fundamento, dice la proposición del fundamento. Nada: por consiguiente, tampoco esta proposición del fundamento; y ella, por cierto, menos aún que el resto. A menos que la proposición del fundamento y aquello de lo que ella habla, junto con este decir mismo, no pertenezcan precisamente a la región de validez de la proposición del fundamento. Pensar tal cosa sigue siendo fastidiosa ocurrencia. Es mentar, en una palabra, que la proposición del fundamento no tiene fundamento. O, hablando todavía más claramente: «nada sin fundamento»; y esto: algo, pues, sin fundamento. Si están así las cosas, aparece entonces ante nosotros un estado de cosas de lo más paradójico; pero sólo por un instante, pues nosotros sabemos de una escapatoria para tales casos. ¿Cuál es el caso en cuestión? Si «nada sin fundamento» carece ello mismo de fundamento, esto es entonces una palmaria contradicción. Ahora bien, lo que es contradictorio en sí no puede ser. Es esto lo que dice el principio de contradicción, que captado de forma concisa reza: *esse non potest, quod implicat contradictionem*; lo que implica contradicción no puede ser. Siempre que queramos alcanzar, sea cual sea el lugar de acceso, aquello que puede ser y aquello que efectivamente es, tendremos que evitar las contradicciones, es decir, obedecer al principio de contradicción. A ello se debe que todo empeño por alcanzar un saber seguro de aquello que es, no sólo se proponga evitar contradicciones, sino también resolver las que salgan al paso por medio de hipótesis nuevas y apropiadas. Las ciencias tratan de eliminar paso a paso las contradicciones que van apareciendo en las teorías, y los conflictos que emergen entre los estados de hecho observados. Este estilo de representar determina la pasión propia de la ciencia moderna.
El principio / de contradicción, su exigencia de incondicionada observancia, 38
es el aguijón secreto que impulsa a la ciencia moderna. Pero, ¿qué ocurre en nuestro caso, un caso que nosotros podemos formular diciendo que la proposición fundamental, suprema, acerca del fundamento, es sin fundamento? El principio de contradicción nos prohíbe pensar cosa tal. Sólo que, ¿nos es lícito en este caso, en que se trata de la localización de la suprema proposición fundamental, traer a colación –sin parar mientes en ello– otra proposición fundamental, la de contradicción, como

proposición-fundamento que da la pauta? ¿Podemos plantearla como proposición fundamental, sin localizar lo que fundamento y proposición sean?

La apelación constante a la proposición de contradicción bien puede ser, para las ciencias, la cosa más obvia del mundo. Sin embargo, quien conoce la historia de la proposición de contradicción tiene que admitir que hasta la interpretación de su contenido sigue siendo cosa problemática. Además, y sobre todo, existe desde hace casi ciento cincuenta años la «Ciencia de la lógica», de Hegel. En ella se muestra que ni la contradicción ni la antinomia son fundamento alguno en contra de que algo sea efectivamente real. Es más bien la contradicción la que es la vida interna de la realidad efectiva de lo realmente efectivo. Esta interpretación de la esencia y efectividad de la contradicción es el núcleo de la metafísica de Hegel. Desde la «Lógica» de Hegel, la conclusión de que, allá donde se halle una contradicción, lo contradictorio no pueda ser realmente efectivo, deja de ser cosa inmediatamente cierta. A ello se debe que en el campo de nuestras reflexiones sobre la proposición fundamental del fundamento siga dándose, en múltiples respectos, un apresurado proceder cuando nos remitimos sin más ni más, sin meditación, a la proposición de contradicción, y declaramos que el hecho de que la proposición del fundamento sea sin fundamento es cosa que se contradice a sí misma y, por ello, imposible. Bien está, pero ¿cómo vamos a representarnos nosotros este estado de cosas, a
39 saber: la proposición del fundamento, sin fundamento? / De hecho, en cuanto nos representamos algo, nos lo representamos como esto y como aquello. Con este «como esto» y «como aquello» ubicamos lo representado en algún lado, como si lo consignáramos: lo llevamos a fundamento. Nuestro representar busca por doquier refugio en un fundamento. La proposición del fundamento, sin fundamento... He aquí lo para nosotros irrepresentable. Sin embargo, lo irrepresentable no es de manera alguna también impensable, en el supuesto de que el pensar no se agote en el representar.

Pero si nos empeñamos en que la proposición del fundamento –y ella sobre todo– tiene un fundamento, nos vemos enfrentados entonces a la pregunta: ¿cuál es el fundamento de la proposición del fundamento, qué suerte de fundamento es este fundamento, ciertamente extraño?

La proposición del fundamento tiene validez de proposición fundamental. Sostenemos, incluso, que ella es la suprema: el fundamento de todas las proposiciones; lo que equivale a decir: de la proposición en cuanto tal. Esta afirmación implica que la proposición del fundamento, es decir, aquello de lo que ella habla, es el fundamento de lo que la proposición es, de lo que es el enunciar, de lo que es el decir en cuanto tal. Aquello de lo que habla la proposición del fundamento es el fundamento de la esencia

del lenguaje. Un pensamiento de vasto alcance. Por eso, para seguirlo, tenemos que comenzar por lo más cercano. Si la proposición del fundamento fuese la más alta de todas las proposiciones sería, al mismo tiempo y en todos los casos, el fundamento de la proposición. La proposición del fundamento es el fundamento de la proposición. Caemos aquí en un torbellino. ¿Estamos ya realmente arrastrados por él? ¿O bien estamos constatando únicamente, desde fuera, el hecho de que la proposición del fundamento como fundamento de la proposición tiene aspecto de torbellino? Motivo de regocijo y provecho sería que pudiéramos acceder así de rápido al torbellino, e incluso a su núcleo. Pues en la región nuclear de un torbellino debe reinar, según se oye decir, la calma.

Pero, por de pronto, la comarca de la proposición del fundamento no nos es familiar, ni tampoco el tránsito por esta comarca. Notamos que
tránsito y comarca se hallan en la sombra, y que la luz / con que se cuenta 40
es débil. Esa luz no consiste sino en que se dice que la proposición del fundamento es una proposición evidente. Tal cosa, a saber, que proposiciones tales son inmediatamente evidentes, tiene valor por doquiera respecto a las proposiciones fundamentales llamadas, también, principios o axiomas. Al final, sin embargo, se ha mostrado que esa manera de hablar, fácil e improvisada, de axiomas, principios y proposiciones fundamentales, atribuyéndoles el mismo significado indiferenciado, es cosa que requiere pararse a pensar. Y es que las tres denominaciones: la palabra griega *axíoma*, la latina *principium* y la alemana *Grundsatz* nos hablan desde regiones de representación enteramente diversas. Detrás de esta diversidad de significados, aparentemente inocua, se oculta el rasgo fundamental de la historia acontecida del pensar occidental: de la historia entendida aquí no como un sino perteneciente al pasado, sino como un sino que sigue actuando y determinándonos, y hoy más que nunca.

Entretanto, desde hace siglos, se acordó tácitamente una manera de hablar y de pensar que ha limado con su uso las diferencias. Axiomas son las proposiciones fundamentales, supremas, apreciadas por encima de las demás y relativas a otras proposiciones a ellas subordinadas. No se presta atención al modo y sentido en que los axiomas sean en sí dignidades que, con independencia de las proposiciones deducidas, dan dignidad a algo; o sea, a la griega: que dejan y custodian que algo esté en su aspecto. Los *principia* están referidos a serie y orden. Las «proposiciones-fundamento» dicen ya, por su nombre mismo, que el ámbito de orden del que, según la opinión corriente, se trata en el caso de axiomas y principios, es el ámbito de las proposiciones. Para nosotros, eso es cosa que se entiende de suyo, sin pensarlo más. Sólo que ha sido a partir de esta concepción de los axiomas como proposiciones como se ha desarrollado, en los últimos tiempos, una representación de aquéllos según la cual la función de los

axiomas se agota en el hecho de que ellos, entendidos como estipulaciones
41 y tesis firmes, aseguran la construcción de un / sistema de proposiciones libre de contradicciones. El carácter axiomático de los axiomas está dado exclusivamente por esta su función de eliminación de contradicciones y de aseguración contra ellas. Lo que un axioma, tomado de por sí, pudiera todavía enunciar carece aquí de significación objetual en este sentido. A la forma axiomática –inobjetual, en ese sentido– del pensar científico se le abren hoy día posibilidades imprevisibles. Este pensar axiomático, sin que lo notemos ni nos demos cuenta de su alcance, está dispuesto ya a cambiar el pensar del hombre de tal manera, que este pensar se acople a la esencia de la técnica moderna. El que medite en pos del sentido de ese proceso se dará cuenta enseguida de que la fórmula –tan oída– de la supeditación de la técnica al hombre se entronca en una manera de pensar que ya sólo alienta en las zonas marginales de lo que, ahora, *es*. Tampoco la estipulación de que el hombre de hoy se ha convertido en esclavo de máquinas y aparatos pasa de ser una observación superficial. Pues una cosa es hacer tales observaciones, y otra totalmente diferente el reflexionar sobre la medida en que el hombre de nuestra era no se limite a estar sometido a la técnica, sino que deba corresponder a la esencia de la técnica, o sea: reflexionar sobre el modo en que se anuncien en esta correspondencia posibilidades, más originarias, de una libre existencia del hombre. La construcción técnico-científica del mundo desarrolla sus propios requisitos respecto a la configuración de todas las existencias-en-plaza que pujan por salir a la luz en un mundo tal. Por eso, lo que se llama impropiamente «arte abstracto» tiene su función legítima (*legitime Funktion*) en la región de esta técnico-científica construcción del mundo (*Weltkonstruktion*). Estoy empleando intencionadamente, por lo que hace a esta observación, extranjerismos planetariamente comprensibles < a ras del entendimiento >. Al apuntar ahora al uso indiscriminado de términos como axiomas, principios y proposiciones fundamentales, y atender al respecto al hecho
42 de que tal uso está al servicio de la aseguración axiomática del / pensar calculador, nos encaminamos a una meditación en que habrán de decidirse algunas cosas.

Un juicio despectivo sobre el pensar axiomático moderno sería al mismo tiempo corto de vista y pretencioso. Mas también la creencia de que este pensar moderno se deje curvar, volviendo a su grande y libre origen en el pensar de los griegos, sigue siendo una idea infantil y enternecedora. El único camino fructífero lleva por el representar axiomático moderno y sus fundamentos <sus fuentes> ocultos, y a través de él. Para empezar, ese representar sigue ateniéndose a las representaciones corrientes sobre axiomas, principios, proposiciones fundamentales, y a su función. Meditemos sobre el modo en que nos las habemos frente a las proposiciones

fundamentales supremas. Lo que se muestra es: que las seguimos sin meditación.

No nos hacemos mayor problema respecto a dónde haya cosas tales como axiomas, principios y proposiciones fundamentales, dónde moren y en dónde se entronquen. Principios: he aquí algo que parece asunto de la razón; y en cuanto a las proposiciones fundamentales, parecen cosas concernientes al entendimiento, algo que, allí donde vayamos, llevamos en nuestra cabeza. Además, verdad es que las fórmulas de esas proposiciones fundamentales muestran la universalidad aparente de su validez; sólo que las proposiciones seguirán siendo cosa vacua mientras no seamos capaces de pensar su contenido genuino a partir de la plétora esencial de aquello de lo que hablan.

¿De qué habla la proposición fundamental del fundamento? ¿A dónde pertenece esa proposición? ¿Desde dónde habla?

Estas preguntas no son del todo improcedentes, por más que susciten la apariencia de que poco podría aportar su localización al fomento de las ciencias y de que su localización tendría incluso que descarriar a la filosofía, llevándola a pensar por derroteros que pasan de largo ante las necesidades apremiantes de la era presente.

Tales temores son justificados. Por eso, antes de intentar una localización de la proposición del fundamento, se aducirá una última / de 43
esas caracterizaciones que, por así decir, giran externamente en torno a la proposición. Lo que sigue ha de llevarnos a precisar aún más el lugar en el que estamos y por el que vamos, en caso de que nos destinemos a la localización de la proposición del fundamento.

Leibniz llama *principium grande*, principio poderoso, a la proposición del fundamento. Sólo podríamos esclarecer el pleno alcance del sentido de ese calificativo si estuviésemos ya en disposición de entablar un diálogo pensante con Leibniz. Sin embargo, no tendremos acceso a ese diálogo en tanto no dispongamos de una localización suficiente de la proposición del fundamento. El primer diálogo con Leibniz –y además un diálogo metafísico– ha sido introducido por Schelling, y se extiende hasta la doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder.

Con todo, sólo con considerar una formulación del *principium rationis*, que Leibniz usa repetidamente, nos damos cuenta ya del gran poderío de la proposición del fundamento. Leibniz dice: *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*. «Nada es sin fundamento, o bien no hay efecto sin causa». La proposición «no hay efecto sin causa» se llama también principio de causalidad. Bien se ve que Leibniz, a través del *sive* (o bien), toma en la fórmula citada al principio del fundamento y al principio de causalidad como siendo cosas iguales entre sí. Uno está tentado de criticar esa equiparación

observando que toda causa es, sin duda, una especie de fundamento, pero no todo fundamento tiene el carácter de causa, con un efecto como consecuencia. Pensemos por ejemplo en el axioma citado de los *Elementos* de Euclides: «Lo igual a lo mismo es igual entre sí». Haciendo de premisa mayor de un silogismo, este axioma puede servir de fundamento. De él se sigue que dos magnitudes determinadas resulten iguales entre sí. El axioma, sin embargo, no realiza el efecto de que las dos magnitudes determinadas se hagan iguales entre sí, tal como la lluvia realiza el efecto de que el /
44 techo de una casa se moje. Fundamento y consecuencia no son cosas iguales a causa y efecto.

Estas observaciones son, en cierto respecto, correctas. Pero uno es remiso a impartir leciones a Leibniz sobre el asunto. Más aún, lo propio incluso de un tal aleccionamiento sería que nos cerrara el camino que da acceso a aquello que le es propio al pensamiento de Leibniz. Por ello, dejamos abierta la pregunta por la relación existente entre la proposición del fundamento y el principio de causalidad. Lo que sí se ha visto con precisión es que el principio de causalidad pertenece al dominio de la proposición del fundamento. ¿Consistirá, pues, el gran poderío de la proposición del fundamento en el hecho de incluir también en sí al principio de causalidad? Apuntando a esa inclusión, que a menudo parece una equiparación de ambos principios, hemos determinado a lo sumo nada más que la extensión del dominio del principio grandemente poderoso. Lo que desearíamos saber, empero, es en qué consiste el poderío del principio grandemente poderoso. Desearíamos avistar lo que, en este principio, está ejerciendo propiamente su poder, y el modo en que lo está ejerciendo.

Hasta ahora, hemos hablado siempre, únicamente, de una versión de la proposición del fundamento, denominada versión breve por nosotros. En comparación con la considerada por Leibniz como auténtica, rigurosa y, por lo tanto, como la única que da la pauta, la versión breve es una abreviatura.

En un tratado tardío (*Specimen inventorum, Philos. Schriften,* ed. Gerhardt VII, 309), Leibniz escribe: *duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis... et principium reddendae rationis*; «hay dos principios supremos para todos los raciocinios, a saber el principio de contradicción y el principio *redendae rationis*». Ese principio nombrado en segundo lugar dice *quod omnis veritatis reddi ratio potest* (ibid.): «que a cada verdad (e.d., según Leibniz, a toda proposición verdadera) cabe restituirle su fundamento». Para Leibniz, el *principium rationis* es, estrictamente
45 pensado, el *principium / reddendae rationis*. *Rationem reddere* significa: volver a dar el fundamento. ¿Por qué volver, y a dónde? Este «volver» entra en juego porque en los raciocinios y, hablando en general, en el conocer se trata de *pre*sentar *ob*jetos. El lenguaje latino de la filosofía lo dice más

precisamente: representar es *representatio*. Lo que viene al encuentro se dis-pone hacia el yo que está representando, que lo re-conduce a él y se lo representa como estando enfrente, emplazado en una presencia (*Gegenwart*). De acuerdo al *principium reddendae rationis*, si el acto de representar quiere ser cognoscitivo tiene que entregar, para la representación, el fundamento de lo que viene al encuentro, es decir: restituirlo (*reddere*). En el representar cognoscitivo, el fundamento viene a serle entregado al yo cognoscente. Tal es lo que requiere el *principium rationis*. A ello se debe que, para Leibniz, la proposición del fundamento sea la proposición fundamental del fundamento que hay que entregar y emplazar.

Leibniz observa, al definir el *principium rationis* como *principium reddendae rationis*, lo siguiente: *vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa*: «o bien que, como se dice comúnmente, nada acontece sin causa». Leibniz diferencia entre la versión vulgar del *principium rationis* y la que lo piensa filosóficamente. A partir del pasaje citado y otros similares se muestra que, para alcanzar la versión rigurosa de la proposición del fundamento, hay que representársela como proposición fundamental del demostrar; o sea, y en sentido más amplio, como proposición fundamental del enunciar. *Duobus utor in demonstrando principiis* (*ibid*; VII, 199): «En las demostraciones, utilizo dos principios». Leibniz tiene en mientes la proposición de contradicción y la proposición del fundamento. Para Leibniz, la proposición del fundamento es un principio de proposiciones y enunciados y, ante todo, de proposiciones y enunciados del conocimiento filosófico y científico. La proposición del fundamento es la proposición fundamental del emplazamiento a disposición, en todo momento posible y necesario, del fundamento en pro de una proposición verdadera. La proposición del fundamento es la proposición fundamental de la fundamentación necesaria
de las proposiciones. El gran poderío del / principio consiste en su completo 46
dominio, dirección y sostén de todo conocer susceptible de enunciación en proposiciones.

Ahora bien, la versión rigurosa del *principium rationis* en cuanto *principium reddendae rationis* implica, manifiestamente, una restricción. La denominación *principium reddendae rationis* ha de ser completada, diciendo: *cognitioni*: el principio del fundamento, en la medida en que éste tiene que serle restituido al conocimiento para que éste esté fundamentado y sea, así, verdadero. El *principium reddendae rationis* concierne, por ende, solamente al conocimiento; pero *no*, según parece, a todo lo que, además, de alguna manera *es*. La validez del *principium reddendae rationis*, ¿va a seguir estando restringida al conocimiento? A esto se opone el hecho de que el *principium rationis*, en su versión habitual, vale para cuanto es, de cualquier manera que sea.

Sólo que el *principium rationis*, en forma de *principium reddendae rationis*, no restringe desde luego, en modo alguno, el principio al conocimiento.

Es importante ver esto claramente desde el comienzo. Pues sólo desde tal intelección entendemos por entero el sentido en que el *principium rationis* es el *principium grande*, el principio grandemente poderoso. Una vez comprendido este sentido, avistamos con más precisión qué es lo que despliega su poderío en la proposición del fundamento.

El conocimiento tiene valor de: género <del emplazar de antemano> del representar. En este emplazar viene a estar, a tener estado, algo que nos sale al encuentro. Eso que sale al encuentro y que en el representar es llevado a estado es el *objeto*, «lo que está enfrente» (*Gegenstand*). Para Leibniz, y para todo el pensar moderno, la manera en que el ente «es» se basa en el enfrentamiento objetual de los objetos. Al enfrentamiento objetual del objeto, de cara al representar, le pertenece el carácter de representacionalidad <de ser de antemano emplazado> de los objetos.

Lo que nos dice ahora el *principium rationis* como *principium reddendae rationis* es: que este representar y lo por él representado, es decir, el objeto
47 en su estar enfrente, tienen que ser cosa fundamentada. / El estar-enfrente, propio del objeto, constituye sin embargo la manera en que el objeto, como tal, está, es decir es. La versión estricta del *principium rationis* como *principium reddendae rationis* no es, por ende, restricción alguna de la proposición del fundamento; más bien, el *principium reddendae rationis* vale para todo lo que es objeto, e.d. para todo lo que «es», en el sentido señalado. La formulación estricta del *principium rationis* en cuanto *principium reddendae rationis* incluye pues una exégesis –orientada en un sentido preciso, y decisiva– de lo que dice la proposición del fundamento, tomada sin restricción: nada es sin fundamento. Esta fórmula dice ahora: algo «es» únicamente, es decir, está sólo legitimado como ente, si es enunciado en una proposición que satisfaga a la proposición fundamental del fundamento, entendida como principio fundamental de la fundamentación.

El gran poderío de la proposición del fundamento despliega su potencia en el hecho de que el *principium reddendae rationis* –en apariencia, sólo un principio del conocer– llega a ser al mismo tiempo, y precisamente en cuanto proposición fundamental del conocer, el principio de todo lo que es.

Si Leibniz pudo descubrir propiamente la proposición del fundamento –acatada ya desde hace siglos, por resonar ya de siempre–, ello se debe a que tuvo que enunciar el *principium rationis* como *principium reddendae rationis*; decimos «tuvo que», sin pensar naturalmente en una coerción ciega e irresistible, impuesta a Leibniz. Lo que mentamos es más bien la libertad con la cual Leibniz llegó a percibir en su tiempo, en la sentencia ya resonante de la proposición del fundamento, la interpelación decisiva, haciendo hablar –en sentido literal– a esta interpelación, en la cual se expresa el contenido de la proposición, todavía no puesta como fundamental. Su interpelación habla en la palabra *reddere*: restituir, aportar, hacer

entrega en plaza. Hablamos de la entrega del correo. La *ratio* es *ratio reddenda*,
lo que quiere decir: el fundamento es algo que debe serle entregado al
hombre representante, pensante. Lo grande y duradero del pensamiento
de los pensadores / no consiste más que en el hecho de llevar, de propio, 48
a palabra aquello que ya de siempre suena. Justa y enteramente se hace
visible lo que mueve el pensar de Leibniz en el ajuste de una sola palabra,
por demás común: el *principium rationis* es el *principium reddendae rationis*.
El *reddendum*, la interpelación en pro de la entrega del fundamento, es lo
que despliega su poderío en la proposición del fundamento, entendida
como principio grandemente poderoso. El *reddendum*, la interpelación en
pro de la entrega del fundamento, habla ahora incondicional e incesantemente en toda la época moderna y más allá, yendo por encima de nosotros, los hombres de hoy. El *reddendum*, la interpelación en pro de la entrega del fundamento, se ha insertado ahora entre el hombre pensante y su mundo para enseñorearse, de una manera nueva, del representar humano.

¿Habremos sentido ya nosotros, los que estamos ahora aquí, el despliegue de poder de la proposición del fundamento, grandemente poderosa? ¿Lo habremos experimentado propiamente y nos habremos parado, por último y suficientemente, a pensar en ello? Si no nos queremos hacer ilusiones, tendremos que confesar, todos nosotros, que no lo hemos hecho. Todos nosotros, digo, incluyendo a aquellos que, una y otra vez, se han hecho ya sus pensamientos sobre la «esencia del fundamento».

¿Cuál es la situación en que nos encontramos? Con el más grande afán
impulsamos el estudio de las ciencias. Llegamos a conocer sus dominios hasta
en sus menores detalles, y en sus rincones más apartados. Nos entrenamos
en los procedimientos metódicos de las ciencias. Estamos incluso atentos
a lo que va más allá de toda especialización científica, fijándonos en las
ciencias en su conjunto. Dejamos que se nos cuente que los reinos de la
naturaleza y de la historia no están de ninguna manera tan amplia y
abruptamente separados el uno del otro como podría parecer por la
instalación de Facultades separadas. En el estudio de las ciencias, está
operando por todas partes un espíritu despierto y alentador. Pero si, por un
instante, meditamos en el sentido de la pregunta formulada más arriba,
tendremos que admitir que, en todos los esfuerzos sufridos por el bien de
las ciencias, no nos hemos topado nunca todavía, en ninguna parte, con
la proposición del / fundamento. Y sin embargo... sin este principio 49
grandemente poderoso no habría ciencia moderna, sin la cual no existiría
la Universidad actual. Ésta se funda en la proposición del fundamento.

¿Cómo vamos a representarnos una cosa tal, a saber: que la Universidad está fundada en una proposición? ¿Nos es lícito arriesgar afirmación tamaña?

Lección cuarta 51

Percatémonos de <cómo da razón> la proposición del fundamento: *Nihil est sine ratione.* Nada es sin fundamento. Apenas escuchada esta razón, ya está aceptada por nosotros la proposición. Y es que no encontramos, por de pronto, nada que pudiera hablar en su contra. Pero, a primera vista, tampoco encontramos nada que hable en favor de reflexionar especialmente sobre ella.

Así, la proposición es una de las muchas cosas entendidas de suyo e indiferentes, en medio de las cuales pasamos diariamente. Por eso, nos parece también que la proposición tenía que haber sido ya de siempre cosa notoria. En cierta manera, esto es lo que pasa. Veremos enseguida, con más precisión, en qué sentido ha estado siempre presente una cierta resonancia de la proposición del fundamento, y ello no sólo de hecho, sino necesariamente; y veremos en qué sentido de necesidad. Sin embargo, ya al comienzo de nuestro camino tuvimos que aprender que la proposición del fundamento, en cuanto proposición, ha sido por vez primera descubierta por Leibniz, en el siglo XVII. Uno está tentado de pensar que el espíritu del siglo XVII puso al descubierto la proposición del fundamento como principio. Podría decirse, sin embargo, con igual derecho, que el descubrimiento del *principium rationis* como uno de los primeros axiomas de toda representación y de todo comportamiento fue lo que acuñó el espíritu del siglo XVII y el de los siglos siguientes, hasta nosotros, y aun más allá de nosotros. Tal vez, ambas opiniones son igualmente correctas. Sin embargo, ninguna de las dos satisface a la circunspección calma, aquí precisa para escudriñar la historia que, en el largo retraso y en la repentina aparición de la proposición del fundamento, se hace valer. Queda fijo, en todo caso, el hecho de que el descubridor de la proposición del fundamento como / proposición 52
fundamental, el propio Leibniz, ha conferido al *principium rationis* la distinción de *principium grande,* de principio grandemente poderoso.

Nos proponemos aclarar, en los límites de una meditación preparatoria, el sentido en que la proposición del fundamento sea el principio de gran poderío. ¿En qué respecto tenemos que entender su gran poderío? Ese sentido estaría ya, por de pronto, demasiado restringido si quisiéramos referir lo poderoso del *principium rationis* únicamente a la función que él

cumpla dentro de la filosofía de Leibniz, que, como toda filosofía moderna, tiene carácter de sistema, incluso allí donde no se nos presenta como un acabado edificio de pensamientos.

Si la proposición del fundamento es, dentro del sistema leibniziano, un principio que da la pauta, ello se debe únicamente a que este principio se refiere a todo lo que es. Pues, en la formulación que Leibniz mismo llama vulgar, el principio reza: *nihil fit sine causa*. Nada acontece sin causa, es decir: sin causa, nada llega a ser algo ente. La versión vulgar de la proposición del fundamento no es falsa; es sin embargo, en el sentido de Leibniz, inexacta. El *principium rationis*, que vale para todo lo ente, sea éste del modo que sea, no se hace valer por entero sólo en la región de los procesos naturales, sino también en esa que hoy llamamos «historia». Más aún: la naturaleza y la historia pertenecen a la integridad esencial de aquel ente que Leibniz llama, haciéndose eco del habla más temprana del pensar occidental, «*Natura*». La palabra está escrita con mayúscula. De entre los difíciles tratados tardíos de Leibniz, uno de los más profundos comienza así (Gerhardt VII, 289 ss.): *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*. «Hay en la naturaleza fundamento de que exista algo, más bien que nada». Bajo «Naturaleza», no se mienta aquí una zona de lo ente a diferencia de otra. «Naturaleza» es nombrada ahora en el sentido en que pensamos
53 cuando hablamos de la naturaleza de las / cosas: *Natura, quam rebus tribuere solemus* (Gerh. IV, 504 s.); «La naturaleza, que acostumbramos a atribuir, a adjudicar a las cosas». En la naturaleza así entendida de las cosas, algo hay, del género del fundamento, < que da razón > por qué algo exista, más bien que nada.

La primera palabra del tratado, la palabra decisiva, a saber: *Ratio*, está subrayada en el manuscrito. Leibniz dice luego, en una de las proposiciones siguientes: *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*. «Este fundamento (en la 'Naturaleza' de las cosas, de acuerdo a la cual éstas tienen en efecto la inclinación a existir, antes que a no existir) tiene que estar en un ente que sea de alguna manera realmente efectivo, o en su causa». Tiene que existir una primera causa. En la proposición siguiente, eso que existe es llamado *ultima ratio Rerum*, el más extremo (y más alto) de los fundamentos entitativos de todas las cosas. Leibniz agrega: *et* (a saber: *illud Ens necessarium*) *uno vocabulo solet appellari DEUS*; «y (aquel ente que es necesariamente en tanto fundamento supremo) suele ser denominado con una palabra, Dios».

El *principium rationis* se hace valer por entero en la integridad esencial de lo ente, llegando hasta la prima causa, hasta Dios. La región de validez de la proposición del fundamento abarca a todo ente, hasta su primera causa entitativa, ésta incluida. Mediante esta indicación viene a hacerse más preciso lo grandemente poderoso del *principium rationis*. Sólo que,

considerado de esta manera, lo que al pronto se nos muestra es solamente el ámbito de su región de validez.

Sin embargo, nos preguntamos por aquello que está ejerciendo su poder en el principio grandemente poderoso. Eso lo avistamos solamente si nos atenemos a aquella versión del *principium rationis* que para Leibniz es, en oposición a la formulación vulgar, la versión estricta, la única que da la pauta. El rigor de esta versión viene a comparecer en la adecuadamente más exacta denominación. Ésta reza: *principium reddendae rationis*, la proposición fundamental del fundamento que hay que restituir. Lo que esto
dice es: de acuerdo a la proposición del / fundamento, el fundamento no 54
está presente, en alguna parte y de alguna manera, en lo indeterminado e indiferente. El fundamento como tal requiere ser restituido como fundamento: *re-*, a saber en dirección del sujeto que está re-presentando y, *a través de* éste, *en su favor*. El fundamento exige venir a comparecencia por doquier de tal manera que todo aparezca en la región de esta exigencia e interpelación como una consecuencia; lo que equivale a decir que tiene que llegar a ser representado como algo que se sigue de otra cosa. Sólo aquello que se ofrece a nuestro representar, y que nos viene al en-cuentro de manera tal que está puesto y emplazado en su fundamento, vale como cosa que está segura; es decir, como objeto <obstante>. Únicamente lo que así está es de índole tal que de él podemos decir con certeza: él *es*.

Como ente puede valer únicamente aquello que, en una representación fundamentada, ha sido llevado a su estancia. A su vez, una representación es fundamentante si el fundamento le es entregado, en cada caso, y en cuanto fundamentante, al sujeto representante. En la medida en que ocurra esto, y solamente en esta medida, cumple el representar con la exigencia de fundamentación. Ahora bien, esta exigencia e interpelación habla en el fundamento mismo, en tanto que, al ser fundamento, requiere que en toda representación se entregue algo, emplazándolo a disposición. Lo que está ejerciendo su poder en la proposición del fundamento es la exigencia de que el fundamento sea entregado. Esa exigencia, el *reddendum*, ejerce hasta el fondo su poder en todo representar humano. Sólo que el *principium reddendae rationis* no se limita a ser un mero principio del conocimiento. Más bien, como, según el pensamiento que guió a la filosofía moderna, algo «es» solamente en la medida en que un representar fundamentado lo haya emplazado con seguridad como objeto suyo, el *principium reddendae rationis* sigue siendo no sólo la proposición fundamental suprema del conocer sino, al mismo tiempo, de los objetos del conocimiento.

Todo lo que es, es a consecuencia de...; esto es, a su vez, consecuencia de un fundamento; lo que equivale a decir: se sigue de, y se adecúa a, la exigencia de que se entregue un fundamento, exigencia que habla en la proposición del fundamento como *principium reddendae rationis*. Para

55 precisar lo dicho, / y documentarlo al mismo tiempo de manera inequívoca, sigámosles de nuevo el rastro a las proposiciones citadas de Leibniz, y remontémoslas en sentido inverso hasta llegar al punto en el que ellas, según la propia afirmación de Leibniz, tienen su fundamento.

Como la última *ratio* de la *Natura*, como fundamento entitativo extremo y supremo, o sea primero para la naturaleza de las cosas, hay que poner aquello que se acostumbra a denominar Dios.

En la naturaleza de las cosas hay fundamento para que algo sea, en vez de no ser nada. El fundamento se llama Dios, en cuanto primera causa entitativa de todo lo ente. Pero, ¿por qué es válida esta proposición, según la cual debe haber un fundamento para que haya algo, más bien que nada? Con esta proposición comienza Leibniz su tratado. Repitamos el texto de la misma: *R a t i o est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil.* «Hay en la naturaleza de las cosas *fundamento* de que exista *algo*, más bien que nada». Ahora bien, esta proposición cimera es ya, empero, ella misma una consecuencia, a saber: una consecuencia de la proposición del fundamento. En el texto, Leibniz sigue diciendo, inmediatamente después de la proposición mencionada *Id consequens est magni illius principii quod nihil fiat sine ratione.* «Esto –es decir, lo que dice la proposición primera– es *consequens*, es una consecuencia de aquel *principium magnum*, de aquella gran proposición fundamental que dice que nada viene a ser, es decir que nada llega al ser, sin fundamento.»

Llevado al extremo, esto significa: Dios existe sólo en la medida en que valga la proposición del fundamento. Esto nos lleva, al punto, a volver a preguntar: ¿en qué medida vale, con todo, la proposición del fundamento? Si la proposición del fundamento es el principio de gran poderío, entonces yace en el ejercicio de su poder una especie de efectividad. Y Leibniz habla de hecho, en el tratado citado (n° 2), de que a las proposiciones supremas les es propio un efectuar, un *efficere*. Sin embargo (de acuerdo a la proposición del fundamento), todo efectuar exige una causa. Pero la primera causa es Dios. Luego, la proposición del fundamento vale únicamente en la medida en que Dios exista. Pero Dios existe solamente en la medida en que valga
56 la proposición del fundamento. Tal / pensar se mueve en círculo. Sin embargo, nos quedaríamos muy en lo externo del pensar leibniziano si supusiéramos que Leibniz se dio por satisfecho con esta relación circular, fácilmente susceptible de ser puesta en evidencia, o de ser denunciada como viciosa. A ninguno de nosotros le es lícito imaginarse aquí que ha entendido hasta el final las proposiciones citadas de Leibniz. Lo que ahora importa por lo pronto, y lo único que importa, sigue siendo la inteligencia de que la proposición del fundamento será principio omnipotente en la medida en que, siguiendo la versión rigurosa de la proposición fundamental, el fundamento exija que todo lo que es lo sea a consecuencia de...; es decir,

por medio de una cumplimentación, propiamente llevada a cabo, de la exigencia de fundamento. A partir de ahora, lo que hay que tener a la vista es el hecho de que, en la primera versión estricta de la proposición del fundamento, es el carácter de exigencia de fundamento lo comparecido.

El *principium reddendae rationis* requiere que toda representación de objetos sea tal que se fundamente a sí misma; y que, al mismo tiempo, el objeto mismo esté en cada caso fundamentado, es decir, emplazado con seguridad.

Ahora bien, la ciencia moderna se entiende a sí misma como la manera característica del representar fundamentante de objetos. Descansa, por lo tanto, en la proposición fundamental del fundamento que hay que emplazar. Sin la ciencia moderna (*neuzeitliche*), tampoco hay Universidad moderna (*moderne*). Cuando nosotros, aquí, nos damos cuenta de que pertenecemos a la Universidad, nos estamos moviendo entonces en el terreno en el cual descansa la Universidad misma: en la proposición del fundamento. Lo asombroso es, sin embargo, que nunca nos hayamos topado por aquí con la proposición del fundamento. Enunciar, entonces, que la universidad descansa sobre la proposición del fundamento, ¿no será una afirmación insólita y exagerada?

Si la Universidad no está edificada sobre una proposición, ¿lo estará, tal vez, sobre aquello de lo que ésta habla? Habíamos oído que hablaba de
un *reddendum*. En la proposición habla la exigencia de que, / para todo 57
enunciar, para todo decir, se entregue el fundamento. ¿Desde dónde habla esta exigencia del fundamento, enderezada a su entrega? ¿Se hallará esta exigencia en la esencia misma del fundamento? Antes de aventurarnos tan lejos con nuestro preguntar, limitémonos por de pronto a preguntarnos a nosotros mismos si escuchamos la exigencia de fundamentos. Tenemos que contestar: sí y no. Sí, porque, desde hace poco, la exigencia de la entrega de fundamentos resuena con demasiada fuerza en nuestros oídos. No, porque, a pesar de eso, apenas escuchamos esa insistente exigencia. Nos estamos moviendo en todas partes dentro del radio de alcance de la exigencia de entrega del fundamento y, al mismo tiempo, nos es desacostumbradamente difícil prestar propiamente atención a esta exigencia, para escuchar en ella el lenguaje que ella está propiamente hablando. Es verdad que tenemos aparatos para medir y controlar la radioactividad de la atmóstera. Pero para oír la exigencia que entregar el fundamento requiere, para eso no hay aparatos. A pesar de esto, los aparatos, con su existencia emplazada y las existencias en plaza de lo registrado por ellos, atestiguan que la proposición del fundamento grandemente poderosa está desplegando, ahora, el ejercicio de su poder de una manera inaudita hasta la fecha.

Y es que la humanidad ha llegado ahora tan lejos que denomina a la época en que ingresa su existencia histórica por la energía atómica,

que ha llegado a ser susceptible de ser entregada. Estamos, se dice, en la era atómica.

No tenemos por qué escudriñar ahora, en absoluto, lo que quiera decir esto. ¿Quién podría atreverse a afirmar que es capaz de llevar a término esa empresa? Pero nosotros sí que podemos hacer, ya hoy, algo diferente. Cada uno de nosotros puede avanzar un trecho en pos del sentido de lo que de inquientante <y falto de hogar> se oculta tras esta denominación, aparentemente inocua, de nuestra era. El hombre determina una época de su existencia histórico-espiritual a partir de la pujanza y emplazamiento disponible de una energía natural. /

58 La existencia del hombre, acuñada por el átomo. Estas palabras nombran hoy algo que, por el momento, es tal vez accesible, si se parte del «pensar», a escaso número de hombres. Con todo, la designación de nuestra época como era atómica es, probablemente, acertada. Pues el resto, lo que se da todavía y sigue siendo llamado cultura: teatro, arte, cine y radio, pero también la literatura y la filosofía, e incluso, la fe y la religión, no hace más que correr detrás de lo asignado a esta era bajo el cuño de era atómica. Se podrían aducir muchas más cosas sobre esto, asunto del que hoy en día los «semanarios ilustrados» se cuidan con habilidad y complacencia extremas. Por cierto, ese tipo de «información» es también, desde luego, simplemente una característica de nuestra era. El extranjerismo «Information» habla aquí en forma más precisa, en la medida en que mienta, por un lado, el dar noticia e información directas que, al mismo tiempo, por lo demás, se encargan de marcar (de formar), imperceptiblemente, a lectores y oyentes. Conviene que nuestra mirada en pos del sentido no pierda ya de vista este hecho: una época de la historia de la humanidad, marcada por el átomo.

Con todo, no habría era atómica sin ciencia atómica. Esto es, como suele decirse, una perogrullada. Sin embargo, si nos limitáramos a esa afirmación pensaríamos sólo a medias. Es verdad que podemos y hasta debemos preguntarnos: ¿de dónde proviene la ciencia atómica? Está gobernada (*gesteuert*) por una disciplina que se llama física nuclear, pero que hoy en día, más adecuadamente, es designada ya como física de partículas elementales. Hasta hace poco, la ciencia moderna del átomo tenía solamente noticia del protón y el neutrón, como partículas de aquél. Hoy se tiene ya noticia de más de diez, y vemos cómo la ciencia se ve arrastrada a la tarea de reconducir esta multiplicidad dispersa de partículas elementales a una nueva unidad que las soporte. Pero, ¿a qué apunta este arrastramiento,
59 que / empuja a la ciencia a asegurar la plaza de una unidad –cada vez más adecuada– de aquello que se le ofrece como representables existencias en plaza, como provisión de teorías y hechos observados? Se ha mencionado ya que el interrogar de las ciencias está aguijoneado, sin cesar, por la

exigencia de eliminar las contradicciones que surjan en su camino. La eliminación acontece avanzando hacia la solución de contradicciones, llevándolas a una unidad apropiada para soportar lo aparentemente contradictorio, es decir, para darle un fundamento. Dentro del arrastramiento que lleva al representar y al preguntar más allá de contradicciones, se hace valer la exigencia de entregar y emplazar el fundamento adecuado.

Dijimos que la era atómica descansaba en la ciencia atómica, y nos preguntábamos de dónde provenía esa ciencia. Esta pregunta, sin embargo, no pretende seguir el curso del surgimiento y desarrollo de esta ciencia; dicha pregunta quisiera meditar, a este propósito, en qué consista el impulso más íntimo de esta ciencia misma, con independencia de si los investigadores son o no conscientes de ello. Ahora bien, se nos ha mostrado que el impulso y arrastre que lleva a eliminar constantemente contradicciones, dentro de la diversidad de teorías en pugna y hechos irreconciliables, provienen de la exigeneia del *principium reddendae rationis*. Esta exigencia es algo distinto a la ciencia misma. La exigencia de entregar el fundamento es, para las ciencias, el elemento en el cual su representar se está moviendo, como el pez en el agua y el pájaro en el aire. La ciencia corresponde a la exigencia, a la interpelación de la *ratio reddenda*, y además incondicionalmente. Si no, la ciencia no podría ser lo que es.

Sin embargo, mientras la ciencia está correspondiendo a la exigencia, a la interpelación del *reddendum*, mientras lo oye, no lo está escuchando de manera tal que pueda meditar en pos de su sentido. Si decimos pues «era atómica», y no lo decimos ya sin pensar, entonces estamos prestando atención al hecho de que nosotros, que estamos viviendo en esta era, / nos 60
hallamos en el ámbito en que se hace valer la exigencia del grandemente poderoso *principium reddendae rationis*. Estamos al día solamente en la medida en que nos atraviesa el poder que ejerce la exigencia, grandemente poderosa, de entregar fundamentos. La era atómica, como época planetaria de la humanidad, está caracterizada por el hecho de que el poderío del principio grandemente poderoso, del *principium reddendae rationis*, se está desplegando, cuando no desencadenando, de una manera inquietante, en la región de la existencia humana, que es la que da la pauta. El término *unheimlich* < «inquietante y falto de hogar» >, aquí empleado, no está tomado en sentido literal < «falto de hogar» > como fijándonos en lo que mienta, en el sentido de que el desencadenamiento, único en su género, de la exigencia de entregar y em-plazar fundamentos amenaza todo cuanto le es *heimlich* < «hogareño» > al hombre, privándolo de todo suelo y fundamento que le permita echar arraigo, es decir privándolo de aquello de donde ha crecido, hasta ahora, toda era grande de la humanidad, todo espíritu que ha abierto nuevos horizontes para el mundo, toda acuñación de la figura humana.

Se muestra así una situación del hombre moderno extremadamente rara, una situación que se enfrenta a todo el común opinar, propio de las representaciones cotidianas, en medio de las cuales vamos dando tumbos como ciegos y sordos: la exigencia del principio grandemente poderoso del fundamento que hay que emplazar está privando al hombre actual de su arraigo. Podemos decir también: cuanto más decididamente se organiza la cacería encaminada a la domesticación de gigantescas energías, con las cuales se pretende cubrir para todos los tiempos las necesidades energéticas de los hombres en la tierra, tanto más indigente llega a ser la capacidad del hombre para edificar y habitar en el ámbito de lo conforme a esencia. Hay una correlación, un juego enigmático entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y la retirada del suelo natal.

Lo que interesa es ver la forma en que este elevado juego entre entrega y retirada se mueve. Lo que interesa es pararse a pensar la proveniencia de ese juego. Lo que interesa es preguntar hasta qué punto tome parte en
61 este / juego el imperceptible hacerse valer del principio, grandemente poderoso, del fundamento. Lo que interesa es señalar la comarca en la que tenemos nuestra residencia cuando, al volver a pensar la proposición del fundamento, la pensamos hasta el fondo.

Lección quinta 63

Leibniz ha avistado la proposición del fundamento como uno de los principios supremos. Para la proposición del fundamento: *Nihil est sine ratione*, nada es sin fundamento, Leibniz ha encontrado la versión rigurosa del *principium reddendae rationis*. En la *ratio reddenda*, el fundamento se muestra en su carácter de interpelación, de exigencia de entrega. Hablamos de una versión rigurosa de la proposición del fundamento porque se adecúa exactamente a aquel carácter del fundamento que se revelará por primera vez al pensamiento de Leibniz y a su era. Sin embargo, la versión rigurosa del *principium rationis*, dilucidada hasta ahora, no es aún, ni siquiera en el sentido leibniziano, la versión completa de la proposición del fundamento.

La primera mención publicada del *principium rationis* se encuentra en Leibniz en el tratado *Theoria motus abstracti* (Gerh., *Philos.* IV, 232). Esta teoría considera aquellas condiciones de posibilidad del movimiento que son independientes de los fenómenos perceptibles por los sentidos. En 1671, a la edad de veinticinco años, Leibniz envió este tratado a la Academia de Ciencias de París. En él, y hacia el final, de una de las proposiciones establecidas acerca del movimiento, considerado en abstracto, Leibniz dice lo siguiente: *pendet ex nobilisimo illo* (24) (añádase: *principio*) *Nihil est sine ratione*, «ella (a saber, la proposición considerada, relativa al movimiento abstracto) depende del principio más notorio y a la vez más eminente de todos: *Nada es sin fundamento*». Leibniz presupone aquí que la versión común de la proposición del fundamento es cosa universalmente notoria y aceptada; pero, al mismo tiempo, atribuye a la proposición del fundamento
una función privilegiada y soberana. / La proposición del fundamento es 64
el *principium nobilissimum*, el principio más noble. Seis años más tarde, en 1677, Leibniz habla del *principium rationis* en sus observaciones a los apuntes de un discípulo de Spinoza. Al volver de Londres a Alemania, Leibniz había visitado a Spinoza en Amsterdam, del 18 al 28 de noviembre de 1676. En el pasaje mencionado (IV, 138), Leibniz escribe: *id quod dicere soleo, nihil existere nisi cujus reddi potest ratio existentiae sufficiens*, «(el principio) que yo acostumbro a enunciar (en la fórmula): que no existe nada cuyo fundamento suficiente de existencia no pueda ser entregado».

El fundamento que exige ser entregado requiere, al mismo tiempo, alcanzar como fundamento, es decir, ser enteramente suficiente. ¿Para qué? Para asegurar y emplazar a un objeto en su estado (*Stand*). En el trasfondo de la determinación del «ser bastante», de la suficiencia (de la *suffectio*), se esconde una de las ideas rectoras del pensamiento leibniziano, la de la *perfectio*, es decir del estado de-plenitud de las determinaciones, en favor de la estancia de un objeto. El estado de un objeto < de un obstante > no está asegurado de parte a parte, no es perfecto, más que en el estado de plenitud de su condición de posibilidad, en el estado de plenitud de sus fundamentos. En tanto que causa (*causa*), el fundamento (*ratio*) se remite al efecto (*efficere*). El fundamento mismo tiene que ser suficiente (*sufficiens, sufficere*). Esta suficiencia viene requerida y determinada por la *perfectio* (*perficere*) del objeto. El hecho de que, en la comarca de la proposición del fundamento, el lenguaje hable, como de por sí, de un *efficere, sufficere, perficere*, es decir, de un múltiple *facere*, hacer, de un in-staurar y un re-staurar (*her- und zustellen*) no es, ciertamente, una casualidad. La fórmula de la proposición del fundamento, rigurosa y completamente pensada, reza para Leibniz: *principium reddendae rationis sufficientis* (cf. *Monadología*, § 32), la proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que entregar.
65 También podemos / decir: la proposición del fundamento competente. Allí donde, como en el caso del descubrimiento y determinación leibnizianas de la proposición del fundamento suficiente, un principio grandemente poderoso sale a la luz, el pensar y el representar se ven arrastrados, según todos los respectos esenciales, a un movimiento de nuevo tipo. Se trata de la forma moderna de pensar, en la que nosotros mismos residimos a diario, sin notar ni tomar aún propiamente nota de que, en todo representar, está la interpelación del fundamento en pro de la entrega de éste. De acuerdo con ello, Leibniz determina, de una forma que queda más históricamente oculta que historiográficamente visible, no sólo el desarrollo de la lógica moderna hacia la logística y la máquina de pensar; no sólo la exégesis, más radical, de la subjetividad del sujeto dentro de la filosofía del idealismo alemán y de sus vástagos posteriores, sino que el pensamiento de Leibniz soporta y acuña la tendencia capital de aquello que, pensado de manera suficientemente amplia, podríamos llamar la metafísica de la era moderna (moderne). A ello se debe que el nombre de Leibniz no figure en nuestras reflexiones para designar un sistema pasado de la filosofía. Su nombre nombra la presencia de un pensar cuyo vigor todavía no ha quedado atrás, una presencia que, por lo pronto, aún nos espera de frente. Sólo echando una mirada retrospectiva sobre aquello que Leibniz pensaba podemos caracterizar la era actual, la llamada era atómica, como la era atravesada de parte a parte por el poderío del *principium reddendae rationis sufficientis*. La interpelación en pro de la entrega del fundamento suficiente de todo lo

representado habla en aquello que ha llegado a estarnos enfrente como sujeto, hoy día, bajo el nombre de átomo y de energía atómica.

Estrictamente pensado, sin embargo, apenas estamos legitimados aún, como se mostrará, para hablar de objetos. Nos estamos moviendo ya, si agudizamos la mirada, en un mundo donde ya no hay objetos <obstantes>. Pero esta falta de objeto <de obstancia> no es por ello falta de consistencia. Más bien, en lo inobjetual surge una / estabilidad de otro género. En un 66
mundo en el cual lo que está-enfrente tiene que retroceder ante algo cuyo «estar» es de otro tipo, el *principium grande*, el principio grandemente poderoso, la proposición del fundamento no pierde en modo alguno su poderío. Es más bien ahora, sobre todo, cuando el poderío del fundamento competente que hay que entregar, en pro de la acción de conferir consistencia y aseguración respecto a todo, comienza a desplegarse hasta el extremo. El que, en una época tal, el arte se convierta en un arte in-objetual <no figurativo>, atestigua su conformidad histórica a derecho, sobre todo si el propio arte inobjetual comprende que sus producciones ya no pueden ser obras, sino algo para lo cual falta todavía la palabra adecuada. El hecho de que haya exposiciones dedicadas al estilo moderno tiene que ver, y más de lo que al pronto crecemos, con la proposición grandemente poderosa del fundamento, del fundamento que hay que entregar. La edad moderna no ha llegado a su fin. Ahora no hace sino comenzar su acabamiento, en la medida en que ella se endereza a la completa disponibilidad de entrega y emplazamiento de todo lo que es, y puede ser.

Haber apuntado a la era atómica fue algo necesario para que nos diésemos cuenta del hecho de que residimos, por doquier, dentro del dominio del principio grandemente poderoso, y de hasta qué punto lo hacemos. La indicación debía remitirnos a la comarca desde la cual la proposición del fundamento nos habla cuando, interrogantes, accedemos a ella.

Si perseveramos en esta vía del pensar, pronto vemos, con precisión algo mayor, dos cosas distintas: una, que nuestro representar científico-técnico habitual no basta para alcanzar la comarca de la proposición del fundamento y percibir alguna cosa en su interior; otra, que la doctrina filosófica de las proposiciones fundamentales supremas, en cuanto principios inmediatamente evidentes, rehúye enfrentarse a las preguntas decisivas del pensar. Pertenece al carácter proposicional de la proposición del fundamento el que ésta admita dos versiones. Parecía, hasta ahora, que /
la versión vulgar y abreviada no fuese apropiada para introducir una 67
localización fructífera de la proposición del fundamento. Por el contrario, la versión rigurosa nos ha proporcionado ya una intelección importante del carácter de interpelación del fundamento, de la *ratio* en cuanto *ratio reddenda*. Ahora bien, que este carácter, sin embargo, pertenezca sencillamente a la esencia del fundamento, o concierna únicamente a la

manera en que la esencia del fundamento se le hace visible a una cierta época, son cuestiones que tienen que permanecer abiertas. Pues también la versión rigurosa de la proposición del fundamento admite una formulación abreviada; de modo que, súbitamente, la versión vulgar del principio y la rigurosa aparecen como igualmente esenciales. La proposición del fundamento, que parecía clara, se convierte de nuevo en opaca. ¿En qué medida? Esto es lo que todavía tenemos que pararnos a pensar, antes de localizar inmediatamente la proposición del fundamento

Según la exégesis rigurosa, la proposición del fundamento dice que no hay verdad, es decir, según Leibniz, que no hay proposición correcta a menos que entregue el fundamento que, necesariamente, la emplace. ¿De qué manera se deja reproducir también, en forma abreviada, la versión rigurosa de la proposición del fundamento, del *principium reddendae rationis*?

Cuando nuestro representar se ve remitido a entregarse a emplazar para sí, en cada caso y en pro de su representado, el fundamento sobre el cual y en el cual lo representado, como *obstante* < objeto >, está seguro, entonces el representar busca con la vista el fundamento que hay que entregar. Esto acontece cuando el representar se pregunta: ¿Por qué lo representado es, y por qué es tal como es? En el ¿por qué? preguntamos por el fundamento. De ahí que la versión rigurosa de la proposición del fundamento: «Nada es sin el fundamento que hay que entregar», pueda verterse en la forma: nada es sin porqué.

Si confrontamos ahora la fórmula abreviada de ambas versiones, adquieren éstas entonces una peculiar nitidez, que nos permite una vista aún más precisa sobre la proposición del fundamento. /

68 Por una parte, reza: nada es sin fundamento. Y por otra: nada es sin porqué. Escuchemos ahora, por contra, las siguientes palabras:

«La rosa es sin porqué; florece porque florece,
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.»

Estos versos figuran en el libro primero de la poesía religiosa de Angelus Silesius, intitulada: «El peregrino querubínico. Descripción sensible de las cuatro postrimerías.»

La primera edición de la obra es de 1657. Los versos llevan el número 289, con el título: «*Sin porqué*». Angelus Silesius (1624-1677), de nombre civil Johann Scheffler, *doctor philosophiae et medicinae*, era médico de profesión y vivió en Silesia. Leibniz (1646-1716) era coetáneo, aunque más joven, de Angelus Silesius y conocía *El peregrino querubínico*. Leibniz habla a menudo, en sus escritos y cartas, de Angelus Silesius. Así, por ejemplo, en una carta a Paccius del 28 de enero de 1695 (*Leibnitii opera*, ed. Dutens VI, p. 56):

> «Hay en esos místicos algunos pasajes extremadamente osados, llenos de metáforas difíciles y que casi inclinan al ateísmo, como yo mismo he observado a veces en las poesías alemanas –por lo demás bellas– de un cierto Johannes Angelus Silesius...»

Y Hegel dice, en sus *Lecciones de Estética* (X, 477; Glockner, XII, 493):

> «La unidad panteísta, resaltada ahora por respecto al *sujeto*, que se siente a *sí mismo* en esta unidad con Dios, y siente a Dios como esta presencia en la conciencia subjetiva, / es cosa dada en general por la 69
> *Mística*, tal como ha llegado a desarrollarse, de este modo más subjetivo, también dentro del cristianismo. Como ejemplo, me limito a citar a Angelus Silesius que, con la mayor audacia y profundidad de intuición y sentimiento, ha expresado, con una maravillosa fuerza mística de exposición, la existencia sustancial de Dios en las cosas, así como la unión del sí-mismo con Dios y de Dios con la subjetividad humana.»

Estos juicios de Leibniz y Hegel sobre Angelus Silesius sólo quieren sugerir, en pocas palabras, que la frase citada del «*Sin porqué*» proviene de una fuente de peso. Pero, al punto, se nos objetará que esa fuente no deja de ser sino mística y poesía. La una tiene tan poca parte en el pensar como la otra. Ciertamente, no la tendrán *en* el pensar, pero quizá la tengan *antes* del pensar. Esto es lo que nos atestiguan Leibniz y Hegel, cuyo pensar resulta difícilmente superable en cuanto a sobriedad y rigor.

Veamos qué pasa con la frase mística de Angelus Silesius.

> «La rosa es sin porqué; florece porque florece,
> No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.»

Ante todo, recordemos la versión breve del *principium reddendae rationis* leibniziano. Reza: nada es sin porqué. La frase de Angelus Silesius la contradice rotundamente: «La rosa es sin porqué». La rosa figura aquí, manifiestamente, como ejemplo de todo lo que florece, de todo lo que brota, de todo tipo de crecimiento. En este campo, según la palabra del poeta, la proposición del fundamento no tiene validez. La botánica, en cambio, nos suministrará fácilmente pruebas de una cadena de causas y condiciones para el crecimiento de las plantas. Ni siquiera nos hace falta molestar a la ciencia para obtener la prueba de que / el crecimiento de las plantas, 70
contrariamente a las palabras de Angelus Silesius, tiene su porqué, es decir, sus fundamentos necesarios. La experiencia cotidiana habla en pro de la necesidad de fundamentos del crecer y florecer.

Sólo que huelga hacerle propiamente al poeta el cálculo de esta necesidad de fundamentos, confirmada por él mismo en el mismo verso:

«La rosa es sin porqué; florece porque florece.»

¿Porque? ¿No nombra esta palabra la referencia a un fundamento, desde el momento en que, por así decirlo, tira de él? La rosa... sin porqué; y, sin embargo, no sin porque. Así que el poeta se contradice y habla de manera oscura. Como que en esto consiste lo místico. Pero el poeta habla con claridad. «Porqué» y «porque» significan cosas diferentes. «Porqué» es la palabra para la pregunta por el fundamento. El «porque» contiene un apuntar, un apuntar que responde, dirigido al fundamento. El porqué busca el fundamento. El porque lo aporta. A consecuencia de ello, la manera en que se representa la referencia al fundamento es distinta. En el porqué, la referencia al fundamento es la de una búsqueda. En el porque, la referencia al fundamento es la de una aportación. Sólo que aquello hacia lo cual tienden en cada caso las distintas referencias, a saber, el fundamento, sigue siendo, a lo que parece, el fundamento mismo. En la medida en que la primera parte del primer verso deniega que haya un fundamento a la base, y la segunda parte del mismo afirma expresamente, a través del «porque», que ahí está un fundamento, hay entonces una contradicción de base, es decir, una simultánea afirmación y negación de lo mismo, a saber del fundamento. Con todo, ¿es el mismo fundamento el fundamento que busca el «porqué» y el fundamento que aporta el «porque»? La respuesta nos la da el segundo verso de la sentencia, que contiene la dilucidación
71 del primero. / Toda la sentencia está construida de una manera tan asombrosamente clara y concisa, que uno se inclinaría a pensar que a la mística grande y auténtica le convienen la nitidez y la profundidad extremas del pensar. Y ésa es la verdad. El Maestro Eckehart da testimonio de esa verdad. El segundo verso de la sentencia de Angelus Silesius reza:

«No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.»

La primera parte del segundo verso nos dice cómo hay que entender el «sin» de la primera parte del primer verso: la rosa es rosa sin tener que cuidarse de sí misma. No le hace propiamente falta tener cuidado de sí. Dado el modo en el que la rosa es, no necesita de un cuidado especial de sí misma; no necesita cuidarse de todo aquello que le pertenece en cuanto la determina, es decir: la fundamenta. Florece porque florece. Entre su florecer y los fundamentos de florecer no se inmiscuye atención alguna a los fundamentos en cuya virtud, ante todo, los fundamentos podrían existir, cada vez, *en tanto* que fundamentos. Angelus Silesius no quiere

negar que el florecer de la rosa tenga un fundamento. Florece porque... florece. El hombre, por contra, para estar en las posibilidades, conformes a esencia, de su estar (*Dasein*), tiene que prestar atención a cuáles son los fundamentos que lo determinan en cada caso concreto, y al modo en que éstos son. De ello no habla, sin embargo, la sentencia de Angelus Silesius; y ello precisamente porque mienta algo aún más oculto. Los fundamentos que de-terminan, conforme a esencia, al hombre en cuanto ser destinado, provienen de la esencia del fundamento. Por eso son estos fundamentos a-bismales, (*cf.* de lo dicho, en lo que sigue, sobre la otra tonalidad de la proposición del fundamento). Pero a la rosa le acontece florecer en cuanto que es ella la que brota en ese florecer, sin cuidarse de aquello que, al ser algo diferente de ella, a saber causa y condición del florecer, podría ante
todo realizar tal cosa. No le hace falta / que, primera y propiamente, se le 72
entregue el fundamento de su florecer. Otra cosa ocurre, en cambio, con el hombre. En el segundo verso de la sentencia viene a comparecencia cómo se las ha éste con respecto al fundamento.

Aquí se dice de la rosa:

«No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.»

El hombre, a diferencia de la rosa, vive a menudo mirando de soslayo el modo de su efectividad en su mundo, lo que el mundo piensa y requiere de él. Pero incluso allí donde no lanzamos esta mirada de soslayo, nosotros, los hombres, no podemos ser los seres que somos sin prestar atención al mundo que nos determina; una atención en la cual, al mismo tiempo, atendemos a nosotros mismos. De eso no necesita la rosa. Digamos, pensándolo con Leibniz: para que la rosa florezca, no le hace falta la entrega de fundamentos en los que se funde su florecer. La rosa es rosa sin que un *reddere rationem*, una entrega del fundamento, tenga que pertenecer a su ser de rosa. La rosa, no obstante, jamás es sin fundamento. Pareciera que la referencia de la rosa a lo dicho por la proposición del fundamento siguiera presentando un dilema.

En verdad, la rosa es sin porqué, pero no deja de tener fundamento <fondo>. «Sin porqué» y «sin fundamento» no son cosas iguales. Lo que la citada sentencia debía, por lo pronto, hacernos más perfilado no es sino esto. En la medida en que la rosa es algo, no queda fuera del dominio del principio grandemente poderoso. No obstante, el modo en que ella pertenece a este dominio es un modo propio, y por eso difiere de la manera en que nosotros, los hombres, moramos en el dominio de la proposición del fundamento. Por otro lado, nuestro pensar se quedaría desde luego bien corto, si opináramos que el sentido de la sentencia de Angelus Silesius se hace patente en el hecho de que se limita a nombrar la diferencia de los

modos según los cuales rosa y hombre son lo que son. Lo no dicho en la
73 sentencia -y de eso depende todo- dice más bien / que el hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo *es*, como la rosa, sin porqué. Aquí no podemos seguir yendo tras los pasos de este pensamiento. Ahora nos paramos meramente a pensar las palabras: «La rosa es sin porqué»; y lo hacemos en vista de la versión breve, rigurosa de la proposición del fundamento: nada es sin porqué.

¿Qué se nos ha mostrado? Se mostró que el *principium reddendae rationis* no vale ni para la rosa ni, sobre todo, para nada que exista al modo de ésta. La rosa es sin este entregar emplazador que busca, que anda a la mira, a su alrededor, de fundamentos, del fundamento en base a los cuales ella florezca. [El fundamento en base al cual la rosa florece no tiene para ésta ese carácter de interpelación que exigiría, *de* ella y *para* ella, la entrega del fundamento. Si así fuera, ello significaría que al florecer de la rosa le pertenecería la entrega de los fundamentos del florecer, *en cuanto* fundamentos que aquí se hacen valer. Pero la rosa florece porque florece. Su florecer es un simple brotar desde sí misma]. Simultáneamente, podemos sostener con todo derecho que el *principium reddendae rationis* vale también para la rosa. Vale, en efecto, en la medida en que la rosa se convierte en objeto de nuestro representar y en que requerimos que se nos informe acerca de qué modo, es decir, a partir de qué fundamentos y causas, bajo qué condiciones la rosa puede ser lo que ella es.

¿Qué se ha hecho entonces del *principium reddendae rationis*? Tiene validez de la rosa, pero no para la rosa, en la medida en que ella se alza en sí misma, es simplemente rosa.

Nos vemos ante un singular estado de cosas: algo, como aquí la rosa, no es ciertamente sin fundamento y sin embargo es sin porqué. Algo cae en la región de validez de la proposición del fundamento, vulgarmente entendida. El mismo algo escapa a la región de validez de la proposición del fundamento, estrictamente entendida. Para Leibniz, sin embargo, y
74 para todo el modo moderno de representar / -como vimos en las lecciones precedentes- la región de validez de la proposición del fundamento, pensada rigurosamente, es tan abarcante, es decir, tan ilimitada, como el de, la proposición entendida de manera vulgar. Para Leibniz, la proposición: «Nada es sin fundamento», dice tanto como: nada es sin porqué. De acuerdo a la sentencia de Angelus Silesius, esa equiparación no es válida.

Así, al meditar acerca de la sentencia de Angelus Silesius no se ha hecho otra cosa que volver aún más oscura la proposición del fundamento. La comarca a la cual pertenece yace en la niebla. Tampoco del intento de atenernos a la versión rigurosa de la proposición del fundamento sacamos, como se ha visto ahora, nada en limpio. Al respecto, hemos renunciado a preguntarnos si entonces la versión rigurosa, en el sentido de Leibniz, es

por así decirlo la fórmula básica de la proposición fundamental del fundamento, si no incluso la absolutamente verdadera.

La indicación respecto a la forma leibniziana de la proposición del fundamento nos ha mostrado indudablemente que el carácter de interpelación en pro de la entrega, el *reddendum*, forma parte del fundamento. Pero también, al mismo tiempo, nos vimos obligados a preguntar: ¿de dónde proviene esa interpelación del fundamento? ¿Quién o qué emplaza la interpelación en pro de la entrega de fundamentos y para todo representar?

¿Somos nosotros, los hombres, seres que emplazan su propio representar bajo la interpelación de que, en cada caso, sea entregado el fundamento? ¿O es el fundamento mismo de por sí, en cuanto fundamento, el que impone a nuestro representar esta exigencia? Pero, ¿cómo es posible que el fundamento pueda imponer una exigencia? Esta pregunta no puede contestarse, evidentemente, más que si sabemos con suficiente claridad en qué consiste la esencia del fundamento, si previamente hemos preguntado por la esencia del fundamento, para llegar por este camino a escuchar algo acerca de eso que se llama fundamento y *ratio*. Pero es precisamente sobre esto sobre lo que la proposición del fundamento ha de darnos información más a la mano, y que todo lo ilumine.

¿Por qué no nos hemos dirigido en seguida a la proposición del fundamento para interrogarla acerca del saber que nos dé respecto al fundamento? ¿Por qué hemos / preferido dar múltiples rodeos, en vez de 75
seguir el camino directo, más a la mano? Respuesta: porque los rodeos nos han proporcionado no pocas perspectivas sobre la proposición del fundamento, de modo que ahora, y en lo sucesivo, podamos tener siempre, por así decir, una visión retrospectiva de la proposición del fundamento. Pues en esta visión retrospectiva de la proposición del fundamento como proposición fundamental y principio donde llegamos a una desconcertante intelección. La proposición del fundamento no enuncia *nada sobre* el fundamento. *La proposición del fundamento no es ningún enunciado inmediato sobre la esencia del fundamento.* Este estado de cosas nos debía haber salido al paso en nuestros rodeos anteriores en torno a la proposición. Reparemos bien en que la proposición del fundamento habla ciertamente del fundamento, y sin embargo no es un enunciado sobre el fundamento en cuanto fundamento.

¿Qué es lo dicho por la proposición del fundamento? Sólo en el caso de que escuchemos la proposición del fundamento llegará a haber una respuesta para nosotros. Para eso es necesario que atendamos al tono en el que ésta habla. La proposición suena, en efecto, en *dos* tonalidades *diferentes*. En cada una dice algo diferente. Hasta ahora hemos escuchado la proposición del fundamento más bien en una tonalidad indefinida. Esto

nos permitió que pensáramos la proposición del fundamento en distintas versiones, sin pararnos a pensar a qué podría deberse esto.

La proposición del fundamento dice: *Nihil est sine ratione*. Nada es sin fundamento. Ahora bien, ya hemos escuchado esto bastante, casi hasta hartarnos. Sin embargo, ahora tenemos que percatarnos del modo en que, en esta monótona proposición, vibran dos tonalidades diferentes. Podemos decir: *Nihil est sine ratione. Nada es sin* fundamento. En forma afirmativa, esto significa: *todo tiene* un fundamento.

Pero también podemos acentuarla así: *Nihil* est *sine ratione*. Nada es sin *fundamento*. En forma afirmativa, esto significa: todo ente (*en cuanto ente*) tiene un *fundamento*. ¿De qué habla, pues, la proposición del fundamento?

Lección sexta 77

Las indicaciones relativas a la proposición del fundamento, aportadas por el precedente curso de nuestra meditación, emplazan la proposición en el círculo visual abierto por el pensamiento de Leibniz, y que de él recibió su perfil. Finalmente, hemos llevado tanto la versión común como la estricta de la proposición del fundamento a su forma abreviada: «Nada es sin fundamento» y «Nada es sin porqué». Una sentencia de Angelus Silesius nos dio pie para mostrar que la proposición del fundamento, en la versión estricta, no es omnímodamente válida. Pues, frente al «Nada es sin porqué», la sentencia dice:

«La rosa es sin porqué; florece porque florece,
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.»

El «sin porqué» dice, toscamente hablando: la rosa no tiene fundamento alguno. Por el contrario, el «porque» del mismo verso dice, toscamente escuchado: la rosa tiene un fundamento. De acuerdo con esto, puede haber cosas que, como la rosa, estén al mismo tiempo provistas y desprovistas de fundamento. En la lección anterior dijimos, sin embargo, de una manera más exacta: es verdad que la rosa es sin porqué pero, con respecto al «porque», no es sin fundamento. De esta manera llegamos a establecer por de pronto lo que, inmediatamente percibido, dice el texto acerca de la rosa: un «sin porqué» y un «porque». Aclaremos por de pronto, en general, y sin considerar la sentencia de Angelus Silesius, lo mentado en el «porqué» y en el «porque». El «porqué» y el «porque» hablan de una referencia, en cada caso distinta, de nuestro representar al fundamento. En
el «porqué» vamos, interrogando, / en pos del fundamento. En el «porque», 78
respondiendo, aportamos el fundamento. De acuerdo con esto, según parece, en el «porque» llevamos el fundamento a una referencia por lo que hace a nosotros, mientras que en el «porqué» es como si alejáramos de nosotros el fundamento. Sin embargo, si nos fijamos bien, la cosa sucede a la inversa. En el «porqué», emplazamos al fundamento a que nos hable y responda. En el «porque», por contra, dejamos que nuestro representar vaya justo en la dirección del fundamento y en la de la cosa fundamentada

por él. En el «porque» nos abandonamos a la cosa fundamentada; abandonamos la cosa a sí misma y a la manera en que el fundamento, fundamentándola, deja simplemente ser a la cosa la cosa que ella es.

Sólo escuchada a la ligera dice «la rosa es sin porqué» lo mismo que «la rosa no tiene fundamento alguno». Hablando exactamente, «sin porqué» quiere decir tanto como: sin referencia al fundamento. Sólo que el «porque», ¿no designa también acaso una referencia al fundamento? Ciertamente. Sólo que tenemos que pararnos a pensar que aquello que llamamos, sin pensar, referencia, es una de las cosas más capciosas, tanto más cuanto que estamos enredados al respecto en opiniones unilaterales. Lo decisivo en toda referencia sigue siendo, en todo caso, la región en que juegue ésta. Por ejemplo, a quien mora en el extranjero le es rehusada la referencia, propia del habitar, a la tierra natal. Falta la referencia del habitar en la tierra natal. Pero la misma falta de referencia es ya una intimidad propia de esa referencia, a saber la añoranza de la tierra natal. La referencia puede mantenerse, por ende, a través precisamente de su falta.

Hemos hablado, preliminarmente, de la referencia al fundamento con cierta monotonía. En el «sin porqué», la referencia al fundamento se niega; en el «porque» se afirma. Esto no deja de ser tan correcto como superficial. Por ello, preguntamos:

¿Qué deniega el «sin» en comparación con el «porque»? No simplemente la referencia al fundamento sino, por lo pronto, que siga
79 habiendo rosa aun sin referencia interrogante al fundamento, / sin referencia que, siguiendo estando al fondo, se represente de propio el fundamento. Para los hombres, por contra, la referencia –de tipo representante– al fundamento es cosa corriente. Todo esto no nos muestra, por de pronto, sino que el fundamento puede referirse a nosotros, en cuanto seres representantes, de múltiples maneras. Pero, ¿no son también los animales, e incluso las plantas, seres capaces de representar? Ciertamente. La experiencia fundamental <, que está a la base, > del pensar leibniziano llega al punto de decir, incluso, que también aquello que solemos llamar materia inanimada tiene capacidad de representar. Todo ser es, según Leibniz, un ser *viviente* y, en cuanto tal, representativo-apetitivo. De todas formas, sólo el hombre es un ser viviente tal que puede traer ante sí, en su representar, un fundamento como fundamento (*cf. Monadología* § 29, s.). El hombre, según una definición tradicional, es el *animal rationale*. A ello se debe que viva en la referencia –representante– a la *ratio* como fundamento. ¿O tendríamos que decir, a la inversa, que es por estar en referencia –representante– a la ratio por lo que el hombre es un *animal rationale*? ¿No será insuficiente incluso esta inversión misma? En todo caso, el hombre vive dentro del ser-capaz (*Vermögen*) de representar el fundamento como fundamento. Los otros seres vivientes de la tierra, aunque vivan gracias a

fundamentos y causas, nunca viven *según* fundamentos. Uno podría, pues, estar tentado de ubicar aquí la segunda parte del primer verso «florece porque florece», y explicar: la rosa no vive según fundamentos; vive sin porqué, pero vive gracias a fundamentos. Con todo, Angelus Silesius pretendía decir con el «florece porque florece» una cosa totalmente diferente. Si hubiera querido destacar únicamente la diferencia de la rosa respecto al hombre, podría haber dicho: la rosa florece porque el sol brilla, y porque muchas otras cosas la rodean y determinan.

Angelus Silesius dice, empero: «florece porque florece». Esto no dice propiamente nada. Pues al «porque» le es propio aportar algo distinto a eso que nosotros entendemos como fundamento en pro de aquello que hay que fundamentar. Pero, esto que parece no decir nada: / «florece porque 80
florece», dice propiamente todo, a saber, todo lo que cabe decir aquí; y lo dice de la manera que le es propia: la del no-decir. El «porque» parece no decir nada, parece ser vacuo; sin embargo, dice la plétora de aquello que se deja decir, al nivel del pensar de este poeta, acerca del fundamento y del «porqué». Con todo, el camino que hemos transitado hasta aquí no alcanza todavía hasta ese punto.

Además, en este camino ha aparecido entretanto un obstáculo, con el cual nos toparemos todavía más de una vez. Hemos confrontado entre sí las dos versiones abreviadas de la proposición del fundamento: nada es sin fundamento –nada es sin porqué. Mediante la comparación de ambas proposiciones, nos hemos dado cuenta de que el fundamento es, a veces, un fundamento representado y, además, necesariamente representado vez por vez. Tal cosa nos deja confundidos, de modo que nos gustaría preguntar: ¿puede darse nunca, en general, un fundamento que, dejado de todo «porqué» y de todo «porque», siga siendo un fundamento? Algo así como un fundamento, ¿no tiene que conllevar, desde sí mismo, y por ende necesariamente, una referencia a nosotros, como seres pensantes? La respuesta a esta pregunta y, previamente, la reflexión acerca de si estamos legitimados para preguntar de tal manera, dependen de cómo determinemos aquello que, ahora, denominamos constantemente «fundamento» y ratio. De esta determinación dependerá, en general, la manera en que debamos encontrar el camino en medio de todas las oscuridades que, ahora, se han acumulado alrededor de la proposición del fundamento, pese a todas las noticias adquiridas al respecto.

De este enturbiado panorama sobre la proposición del fundamento, algo sin embargo permanece intacto. Es el poderío con que se hace valer el *principium magnum, grande et nobilissimum.* Pues el despliegue de su poderío acuerda por entero y determina eso que podemos llamar el espíritu de la era moderna, el espíritu de su presumible acabamiento, el espíritu de la era atómica.

Dado el modo de interpelación, el *principium rationis* pensado por
81 Leibniz no se limita a determinar las / líneas generales del representar moderno, sino que acuerda de parte a parte, y de manera decisiva, ese pensar que conocemos como el pensar de los pensadores: la filosofía. Puesto que, hasta donde yo lo veo, esto no ha sido atendido aun en todo su alcance, intercalaremos aquí una indicación que hará innecesario seguir entrando en el pensamiento de Leibniz, sin concluir por ello, en modo alguno, con él; pues una conclusión debería incluir, al menos, una indicación de eso que constituya la intuición profunda más oculta del pensamiento leibniziano. Las intuiciones profundas no brillan sino en la oscuridad. A este respecto, nosotros mismos nos dejamos engañar con facilidad. A menudo nos parece que también nosotros hemos logrado ya avistar lo pensantemente avistado por Leibniz, cuando nos atenemos a los dos escritos en los cuales Leibniz, como suele decirse, expone en resumen sus pensamientos capitales. Leibniz escribió ambos escritos pocos años antes de su muerte, pero sin publicarlos. Uno de ellos consta de dieciocho parágrafos relativamente largos; el otro, de noventa parágrafos más cortos, siendo conocido como *Monadología*, título que no es de Leibniz. Quienes reflexionan sobre estos parágrafos no dejan nunca de aprender mucho de ellos. Y sin embargo, la relación de estos parágrafos con el movimiento más íntimo del pensar leibniziano, tal como viene a comparecer en no pocas de sus cartas, se asemeja a la relación que se nos presentaría si Hölderlin nos hubiese dejado uno de sus himnos limitándose a ordenarlo en veinte parágrafos. Esto sigue todavía hoy en vigor, a pesar de que ahora nos sea posible seguir el inquieto movimiento del pensamiento leibniziano en los manuscritos de ambos escritos, accesibles por vez primera desde el pasado año mediante la excelente edición de André Robinet (Presses Universitaires de France, París, 1954). La primera edición del texto original francés de la *Monadología* no se publicó sino ciento treinta años después de la muerte de Leibniz. La debemos a un alumno de Hegel, Joh. Ed. Erdmann (*Leibnizii opera philosophica*, Berlín 1840). /

82 Si echamos una mirada retrospectiva sobre el camino recorrido hasta ahora, se muestra que, siempre que introdujimos una entonación en la proposición del fundamento, nos atuvimos en mayor medida, y no por casualidad, a la tonalidad expresada en primer término. Y es que, al principio, habíamos seguido las representaciones, maneras de preguntar y perspectivas según las cuales la filosofía, incluyendo la leibniziana, trata la proposición del fundamento. Pero ahora que exigimos de la proposición del fundamento información sobre la esencia del fundamento, tenemos que empezar por preguntar de qué trata, pues, aquello que enuncia la proposición del fundamento. De acuerdo con esto, buscamos aquello que, gramaticalmente entendido, sea, en esta proposición enunciativa, el sujeto

proposicional y el predicado. La tonalidad mencionada en segundo lugar nos ayuda a contestar esta pregunta. Por eso, sigue siendo también la tonalidad que da la pauta: Nihil *est* sine *ratione*. Nada *es* sin *fundamento*. Todos y cada uno de los entes tienen un fundamento. El sujeto de la proposición del fundamento no es el fundamento, sino: «Todos y cada uno de los entes»; a lo ente le es atribuido el predicado: tener un fundamento. *La proposición del fundamento, entendida al modo habitual, no es enunciado alguno sobre el fundamento, sino sobre lo ente, en la medida en que éste es, en cada caso, un ente.*

Más de un oyente andará ahora pensando por lo bajo: ¿por qué no se nos indicó enseguida ese patente contenido de la proposición del fundamento? ¿Por qué, en vez de ello, se nos hizo dar rodeos durante horas alrededor de esta proposición? Fácil es dar una respuesta: porque el tratamiento dado hasta ahora a la proposición del fundamento la tomó como proposición, y más exactamente como proposición fundamental y principio, y la sigue tomando así. La proposición fundamental del fundamento representa, sin duda, al fundamento en un respecto esencial, pero habla, de acuerdo a este respecto, sobre el ente, y no sobre el fundamento. La representación del fundamento, no determinada con mayor precisión, posibilita sin embargo que la proposición del fundamento haga su función de proposición conductora, para deducir y fundamentar proposiciones. Vista desde ese respecto, la así rectora representación del fundamento recibe, / por su parte, la distinción de la indeducibilidad. Aun 83
cuando aquello que la proposición del fundamento pone, lo ponga sólo desde un respecto al fundamento, sin ser ningún enunciado inmediato sobre el fundamento, la manera en que se ha tratado hasta ahora el *principium rationis* sigue siendo altamente significativa, y ello no sólo en vista de su contenido, sino como tradición.

Si intentamos localizar la proposición del fundamento, este intento sólo será posible, como cualquier otro, al modo de un diálogo dentro de la tradición, y con ella. Sólo que la tradición del pensar de antaño, y de lo que ha sido pensado en él, no es simplemente un confuso revoltijo de opiniones filosóficas obsoletas. La tradición se hará presencia actual en el supuesto de que vayamos a buscar el pensamiento, por ella transmitido, al lugar desde el que nos sea posible avanzar al máximo, más allá de nosotros mismos, insertándonos así propiamente en la tradición. A eso, y sólo a eso, se debe que hayamos dado rodeos en torno a la proposición del fundamento.

Sin embargo, aun cuando ahora, al abandonar inmediatamente la proposición del fundamento, encontremos que no cumple en absoluto lo sugerido por su título, con esta constatación habremos dado con todo un paso importante; sólo que éste no garantiza aún, en modo alguno, que la

localización de la proposición del fundamento haya llegado ya, con ese paso, a un camino rico en perspectivas. La localización de la proposición del fundamento busca, de este modo, una vista sobre aquello que, en la proposición, ciertamente se dice del fundamento, pero sin ser expresado. Sin embargo, la vista ahora buscada para nuestro pensar es aquella en la que ya se movía el pensar precedente, y hacia la cual la tradición nos libera sólo cuando avistamos lo que ella nos aporta.

Pero, hasta ahora, esta vista permanece obstruida y cerrada. Lo que cierra el paso es la proposición del fundamento que, como una cadena de montañas, se ha interpuesto ante la vista; una cadena de montañas que parece infranqueable; pues la proposición del fundamento es, como /
84 proposición fundamental suprema, algo indeducible, algo que da el alto al pensar.

Llevar a cabo la intelección de que la proposición *del* fundamento no enuncia inmediatamente nada sobre el fundamento, sino sobre el ente, es dar un paso peligroso. Nos conduce a una zona crítica del pensar. Y como, por más ejercitado que esté nuestro pensar, sigue siendo a menudo torpe en los puntos decisivos, precisamos de ayuda. De esos recursos forma parte la meditación que atañe al camino. Llamamos crítica a la zona en que entramos ahora porque aquí, a pesar de la visión alcanzada sobre lo que la proposición dice, todos los pasos subsiguientes de la localización pueden aún llevarnos a error. Esto vale también por lo que hace a mi tratado *De la esencia del fundamento*, primeramente aparecido como contribución al volumen de homenaje a E. Husserl en el año 1929. < Tr. esp. en *Ser, verdad y fundamento*. Monte Ávila. Caracas, 1975>,

Allí se lee, en el primer párrafo de la primera parte, lo siguiente: «La proposición (se mienta la proposición del fundamento) hace declaraciones *sobre el ente*, y ello, partiendo del respecto a algo así como «fundamento». Sin embargo, aquello en que consista la esencia del fundamento no está determinado *en* esta proposición. A la proposición, esta esencia le viene presupuesta como una «representación» que se entiende de suyo.»

Tales explicaciones siguen siendo correctas. Y pese a ello, condujeron al error. Por un lado, en vista de los posibles caminos que la proposición del fundamento ofrezca a la pregunta específica por la esencia del fundamento; pero por otro, y ante todo, con vistas a aquella meditación por la que todo pensar se inflama, y a cuyo servicio se intentó emplazar también dicho tratado. ¿En qué consiste el mencionado extravío? ¿Cómo es posible en general un extravío, a pesar de disponer de correctas constataciones? De una simple manera que, por ser tal, lleva doblemente a error. Le afecta pues también, y con bastante frecuencia, al pensar. Por eso, el extravío que tenemos en vista podrá sernos instructivo tan pronto le prestemos propiamente atención. /

Se da el caso de que nosotros veamos un estado de cosas, y lo tengamos claramente delante de los ojos. Y, sin embargo, no avistamos en lo que tenemos delante lo más cercano. No es igual ver algo y a-vistar propiamente lo visto. A-vistar mienta aquí: penetrar con la vista en aquello que, desde lo visto, nos presenta propiamente un aspecto, es decir, cuyo respecto a nosotros está como lo más propio de lo visto. Vemos mucho y avistamos poco. Incluso cuando hemos a-vistado lo visto, raras veces somos capaces de soportar el aspecto de lo avistado y de mantener, mirándolo, lo avistado. Y es que, para el verdadero mantener, a los mortales les hace falta la apropiación siempre renovada, es decir, una apropiación cada vez más originaria. Si el pensar no avista en lo visto lo más propio de éste, va entonces errando por lo que tiene delante. El peligro de que el pensar ande errando se ve acrecentado a menudo por el pensar mismo, a saber, porque el pensar impele con harta premura a una falsa profundidad. Tal impulso puede producir efectos especialmente nocivos, por lo que hace a una localización de la proposición del fundamento. 85

Apliquemos ahora lo brevemente mencionado sobre ver, avistar y andar errando, al caso del tratado que se ocupa «De la esencia del fundamento». Según este tratado, salta claramente a la vista que la proposición: «nada es sin fundamento» enuncia algo sobre el ente, sin dar aclaración alguna acerca de lo que signifique «fundamento». Ahora bien, esta visión sobre el contenido explícito de la proposición no alcanza empero a penetrar con la mirada en aquello que se halla más cerca. En vez de eso, la visión se deja arrastrar a dar un paso, casi inevitable. Podemos exponer este paso en forma de argumentación.

La proposición del fundamento es un enunciado sobre el ente. Según eso, ninguna información nos da sobre la esencia del fundamento. Luego la proposición del fundamento, sobre todo en su versión tradicional, no es apropiada como hilo conductor para localizar aquello a que aspiramos cuando nos paramos a pensar la esencia del fundamento. / Lo que vemos 86
es que la proposición del fundamento dice algo sobre el ente. Pero, ¿qué es lo que impedimos llegar a nuestra vista, cuando nos contentamos con la precedente constatación? ¿Qué es aún avistable en lo visto? Nos acercamos a lo aquí avistable tan pronto como escuchamos la proposición del fundamento aún con mayor precisión, y la mantenemos en el oído con aquella acentuación que, anticipadamente, denominábamos la acentuación que da la pauta: Nihil *est* sine *ratione*. «Nada *es* sin *fundamento*». La acentuación nos deja escuchar una unisonancia entre «es» y «fundamento», entre *est* y *ratio*. A esta unisonancia la hemos escuchado ya, antes incluso de haber constatado que la proposición del fundamento enuncia algo acerca del ente, acerca de que éste tenga un fundamento.

Nuestro pensar debe avistar, ahora, lo ya propiamente oído en la acentuación antedicha. El pensar debe avistar lo audible. A-vista, allí, lo antes in-audito. El pensar es un prestar oídos, que avista. En el pensar se nos desvanece el oír y el ver habituales, puesto que el pensar nos lleva a un prestar oído y a un avistar. Son, éstos, extraños preceptos y que, con todo, no son sino muy antiguos. Cuando Platón llama *idéa* a aquello que constituye lo que de propio hay en el ente, el aspecto del ente y lo aspectado por nosotros; cuando, aún más tempranamente, llama Heráclito *lógos* –la sentencia del ente a la que, oyendo, correspondemos– a aquello que constituye lo que de propiedad hay en el ente, ambas cosas nos anuncian, entonces, que el pensar es un oír y un ver.

Tenemos sin embargo pronta, a mano, una explicación: el pensar sólo puede significar un oír y un ver en sentido figurado. En efecto. Lo escuchado y avistado en el pensar no se deja escuchar con nuestros oídos, ni ver con nuestros ojos. No es perceptible por nuestros órganos sensitivos. Cuando captamos el pensar como una suerte de escuchar y ver, el escuchar y el ver
87 sensibles son llevados a otro sitio: son recibidos y recogidos / en la región del percatarse no-sensible, es decir, del pensar. Este transferir se dice, en griego, *metaphérein*. El lenguaje culto denomina, a una tal transferencia, metáfora. Por lo tanto, sólo es lícito denominar al pensar como un oír y escuchar, como un tener a la vista y un avistar, en sentido metafórico, transferido. ¿Quién dice aquí: «es lícito»? Aquél que sostiene que el oír con el oído y el ver con los ojos son el oír y el ver propiamente dichos.

El modo por el cual percibimos algo en el oír y en el ver acontece a través de los sentidos, es sensible. Estas constataciones son correctas. Y sin embargo siguen sin ser verdaderas, ya que omiten algo esencial. Es verdad que oímos una fuga de Bach con los oídos; sólo que, si lo oído fuera aquí únicamente lo que, como onda sonora, golpea en el tímpano, nunca podríamos oír entonces una fuga de Bach. Somos *nosotros* los que oímos, no el oído. Oímos sin duda a través del oído, mas no con el oído, si la palabra «con» indica aquí que es el oído –como órgano sensible– el que constata para nosotros lo escuchado. De ahí que, aun cuando el oído humano se embote, es decir, ensordezca, puede darse sin embargo el caso, tal el de Beethoven, de que un hombre siga oyendo, y de que oiga tal vez incluso más y mayores cosas que antes. Dicho sea de paso, las palabras *taub* < «sordo» > y *tumb* < «obtuso» > significan tanto como *stumpf* < «embotado» >; ~~y por~~ eso podemos reencontrar el mismo *tumb*, en griego, en la palabra *thyphlós*: embotado en cuanto al ver, o sea ciego.

Lo que escuchamos en cada caso no se agota nunca en aquello que capta nuestro oído como órgano sensible, autónomo en cierto sentido. Más precisamente, cuando *nosotros* escuchamos, no se trata sólo de que algo se agregue a lo que el oído capta; sino que aquello de lo que el oído se

percata, y la manera en que lo hace, están ya acordados y determinados por aquello que *nosotros* escuchamos, y esto aun cuando no escucháramos más que el paro, el petirrojo y la alondra. Nuestro órgano auditivo es ciertamente una condición, en cierto sentido necesaria pero / nunca suficiente, de 88
nuestro escuchar; es aquello que pone a nuestro alcance, y concede en verdad, aquello de lo que propiamente hay que percatarse.

E igual para nuestros ojos y nuestra vista. Si el ver humano quedara limitado a aquello que se transmite a los ojos como sensaciones en la retina, los griegos, por ejemplo, nunca hubieran podido ver a Apolo en la estatua de un efebo o, mejor dicho, nunca hubieran podido ver la estatua en Apolo, y a través de él. A los antiguos pensadores griegos les era familiar un pensamiento que se expone, demasiado toscamente, así: lo semejante no se conoce sino por lo semejante. Con esto se mienta: podemos percatarnos de aquello que nos exhorta, y se nos adjudica, sólo a través de nuestro corresponder. Nuestro percatarnos es, en sí, un corresponder. En la introducción de su «Teoría de los colores», Goethe hizo referencia a este pensamiento griego y le plugo expresarlo como sigue, en rima alemana:

«Si los ojos conformes al sol no estuvieran,
¿Cómo podríamos la luz avistar?
Si del dios no viviera en nosotros la fuerza,
¿Cómo lo divino nos podría arrebatar?»

Parece que, hasta hoy, no hemos reflexionado suficientemente en qué consista lo solar del ojo, y en qué descanse la propia fuerza del Dios en nosotros, hasta qué punto ambas cosas se pertenezcan y se dé, así, un apunte hacia un ser-del-hombre más hondamente pensado; del hombre, que es el ser pensante.

Aquí, sin embargo, bastará con la siguiente consideración: puesto que nuestro oír y ver no son nunca un recibir meramente sensible, por ello sigue siendo también inadecuado afirmar que pensar, como prestar oídos y a-vistar, es cosa mentada sólo como transferencia de lo presuntamente sensible a lo no sensible. La representación del «transferir» y de la metáfora reposa en la diferenciación, si no incluso en la separación, / entre lo sensible y lo 89
no-sensible, entendidos como dos regiones autónomas. La instauración de esta divisoria entre lo sensible y lo no sensible, lo físico y lo no-físico, es un rasgo fundamental de eso que se llama metafísica, y que determina, dándole la pauta, al pensamiento occidental. Con la inteligencia de que la mencionada diferenciación entre lo sensible y lo no-sensible resulta insuficiente, la metafísica pierde el rango de ser la forma de pensar que da la pauta.

Con la intelección que penetra en el carácter limitado de la metafísica, viene a hacerse caduca también la representación de la «metáfora», que diera

la pauta. En verdad, ella fue la que dio la pauta para nuestra representación de la esencia del lenguaje. Por eso, la metáfora sirve de medio auxiliar, frecuentemente utilizado en la exégesis de las obras del poetizar y de la plástica artística en general. Sólo en el interior de la metafísica se da lo metafórico.

¿Qué pretenden estas indicaciones, con todo su aspecto de digresión? Querrían inducirnos a la prudencia, para que no tengamos precipitadamente por mera metáfora, tomándolo así demasiado a la ligera, el hablar acerca del pensar como un prestar-oídos y un a-vistar. Si nuestro oír y ver humano-mortal no tienen en el sentir meramente sensible aquello que les es propio, entonces tampoco es totalmente inaudito que lo audible pueda ser al mismo tiempo avistado, si es que el pensar mira oyendo y oye mirando. Pero tal es lo que acontece cuando en la acentuación de la proposición del fundamento: «nada *es* sin *fundamento*», avistamos, al escuchar la unisonancia de «es» y «fundamento» en el contenido enunciativo explícito de la proposición del fundamento, algo que se halla en la más próxima cercanía. ¿Qué es lo que avistamos cuando nos paramos a pensar la proposición del fundamento en la citada tonalidad? «Nada es...». ¿Qué dice: «es»? Sabemos, por la gramática, que «es» forma parte de la conjugación del verbo auxiliar «ser». Pero no hay necesidad, sin embargo, de recurrir a
90 la gramática. El contenido de la proposición es / suficientemente informativo. «Nada», es decir ningún ente, sea del tipo que sea, «es... sin *fundamento*». El «es» nombra, si bien de manera totalmente imprecisa, el ser de lo que en cada caso es ente. La proposición del fundamento, que ahora se nos presenta como un enunciado sobre el ente, dice: al ser del ente le pertenece algo así como fundamento. Consecuentemente, la proposición del fundamento no sólo se revela como un enunciado sobre el ente. Lo que avistamos es más bien esto: la proposición del fundamento habla del ser del ente. ¿Qué dice la proposición? La proposición del fundamento dice: *al ser le pertenece algo así como fundamento. El ser es del género del fundamento, tiene carácter de fundamento.* La proposición: «el ser tiene carácter de fundamento», habla de modo enteramente distinto que el enunciado: el ente tiene un fundamento. «El ser tiene carácter de fundamento» no quiere decir en modo alguno, por lo tanto: «el ser tiene un fundamento», sino que dice: *el ser esencia (west) en sí en cuanto fundante.* La proposición del fundamento no enuncia esto, desde luego. Lo que ella dice, el contenido proposicional –del que uno inmediatamente se percata– lo deja no-dicho. Aquello de lo que habla la proposición del fundamento no llega al lenguaje, a saber, no llega a aquel lenguaje que corresponde *a aquello de lo cual* habla la proposición del fundamento. La proposición del fundamento es un decir del ser. Lo es, pero de manera oculta. Oculto permanece aquello de lo que habla; oculto permanece también el *hecho de que* habla del ser.

Lección séptima 91

Ahora, es decir, en las lecciones sucesivas, todo depende de si vamos o no a permanecer concentrados en lo que la proposición del fundamento, sin expresarlo, dice. Si permanecemos en el camino hacia tal concentración, seremos capaces entonces de escuchar propiamente la proposición.

La proposición del fundamento es una de esas proposiciones que callan lo que les es más propio. Lo callado es aquello que no suena en público. Escuchar lo insonoro requiere un oído que cada uno de nosotros tiene, y que nadie usa a derechas. Este oído no depende sólo de la oreja, sino también, y al mismo tiempo, de la pertenencia <del «ser todo oídos»> del hombre a aquello con lo cual su esencia se acuerda. El hombre permanece a-cordado con aquello desde lo cual a su esencia le es acordada determinación y oído. En el acuerdo-determinante, el hombre es tocado y apelado por una voz que suena con tanta mayor pureza cuanto menos públicamente resuena a través de lo que suena.

«*Nada es* sin fundamento», reza la proposición del fundamento. «*Nihil* est *sine* ratione». Llamamos, a esta versión del principio, la versión común. Versión que conlleva que la proposición, al pronto y por largo tiempo, no tuviera en parte alguna relieve de proposición especial. Lo que enuncia sigue siendo cosa corriente, sin relevancia en el tráfago del humano representar. Leibniz ha arrancado por contra de su indiferente estado a la proposición del fundamento, dándole coherencia y llevándola a suprema proposición fundamental. Leibniz trajo a la proposición del fundamento a su versión rigurosa de *principium reddendae rationis sufficientis*. En conformidad con dicha versión, la proposición del fundamento dice: nada es sin un fundamento suficiente, que reclama su entrega y emplazamiento. En forma afirmativa, esto significa: todo ente tiene su / fundamento 92
suficiente, que hay que entregar. Dicho brevemente: *nada* es *sin* fundamento.

Pero últimamente escuchamos la proposición del fundamento en otra tonalidad. En vez de: «*nada* es *sin* fundamento», ahora reza: «nada *es* sin *fundamento*». El acento se ha desplazado del «nada» al «es», y del «sin» al «fundamento». La palabra «es» nombra siempre, de algún modo, al ser. El desplazamiento del acento nos permite escuchar una consonancia entre ser y fundamento. La proposición del fundamento, escuchada en la nueva

tonalidad, dice: al ser le pertenece algo así como fundamento. La proposición habla ahora del ser. Es verdad que lo que la proposición dice decae fácilmente, al pronto, en una falsa interpretación. Que «al ser le pertenezca un fundamento» podría entenderse en el sentido de que el ser tenga un fundamento, es decir, que esté fundado. El *principium rationis*, comúnmente entendido y aceptado como válido, nunca habla de esto. De acuerdo a la proposición del fundamento, sólo lo en cada caso ente está fundado. «Al ser le pertenece fundamento» dice, por contra: ser es, en cuanto ser, fundante. Sólo por este motivo tiene el ente, una y otra vez, su fundamento.

La nueva tonalidad desvela a la proposición del fundamento como proposición acerca del ser. En consecuencia, si ahora localizamos la proposición en su nueva tonalidad, nos moveremos en la región de lo que cabría denominar, en formulación general, la «cuestión del ser». Si entendemos la proposición del fundamento como proposición acerca del ser, parece entonces que dejamos caer la cuestión acerca de la esencia del fundamento. Sólo que sucede justamente lo contrario. La localización de la esencia del fundamento llega ante todo, y por vez primera, a la región que le compete a través de la proposición del fundamento acentuada de esta diferente manera. Ahora se trata de avistar que algo así como fundamento pertenece a la esencia del ser, y en qué sentido le pertenece. Ser y fundamento se copertenecen. El fundamento recibe su esencia de su
93 copertenencia con el ser en cuanto ser. / A la inversa, el ser en cuanto ser se hace valer a partir de la esencia del fundamento. Fundamento y ser («son») lo mismo, pero no lo igual, cosa indicada ya por la diversidad de los nombres «ser» y «fundamento». Ser «es», en esencia, fundamento. Por eso el ser nunca puede, para empezar, tener aún un fundamento que lo fundamente. Conforme a ello, el fundamento queda fuera del ser. El fundamento permanece distante del ser. En el sentido de un tal permanecer-distante el fundamento respecto del ser, el ser «es» fondo-y-abismo (*Ab-Grund*). En la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento. El «ser» no cae bajo el dominio de la proposición del fundamento, sino sólo el ente.

Si atendemos cuidadosamente al lenguaje en el que expresamos lo que la proposición del fundamento dice en cuanto proposición acerca del ser, se muestra entonces que estamos hablando del ser de una manera extraña, inviable en verdad. Decimos: ser y fundamento «son» lo mismo. Ser «es» el fondo-y-abismo. Si decimos de algo: «es» y «es tal y cual», ese algo está entonces en tal decir, representado, como ente. Sólo el ente «es»; el «es» mismo, el «ser», no «es». Esta pared que hay delante de Vds. y detrás mío es. Se nos muestra directamente como algo presente. Pero, ¿dónde está su «es»? ¿Dónde tenemos que buscar este acto de presencia de la pared? Es probable que estas preguntas anden ya errando. Y no obstante, la pared «es».

Así que el «es» y el «ser» son caso aparte. Para corresponder a esta especificidad, expresamos así lo que la proposición del fundamento, en cuanto proposición acerca del ser, dice: ser y fundamento: lo mismo. Ser: el fondo-y-abismo. Acabamos de observar que es inviable decir que el «ser» «es» fundamento. Esta manera de hablar, al pronto inevitable, no atañe al «ser», no lo alcanza en lo que tiene de propio.

Por un lado, decimos: ser y fundamento: lo mismo. Por otro, decimos: ser: el fondo-y-abismo. Se trata de pensar la concordancia de ambas «proposiciones», que dejan ya de ser «proposiciones». /

Ello requiere nada menos que una transformación de nuestra manera 94
de pensar, una transformación tal que corresponda al estado de cosas del que, como proposición acerca del ser, habla la proposición del fundamento. Esta transformación del pensar no se alcanza ni por medio de una teoría pretenciosa ni por cierta brujería, sino sólo poniéndonos en camino, edificando un camino que conduzca a la cercanía del mencionado estado de cosas. Al respecto, se muestra entonces que tales caminos pertenecen ellos mismos al estado de cosas. Cuanto más nos acercamos al estado de cosas, tanto más significativo se hace el camino. De ahí que, si en el estilo de las exposiciones que siguen se pasa a hablar con más frecuencia del camino, es entonces la cosa misma la que, allí, llega al habla. Las localizaciones del camino no son meras reflexiones sobre el método, un mero sacarle punta a la mina del lápiz, que no alcanza a trazar los rasgos del dibujo. Se trata de acceder a la región del estado de cosas del que la proposición del fundamento, en cuanto proposición acerca del ser, habla.

Ésta es la tarea de las lecciones siguientes. Y de este modo tendremos ocasión y estaremos en situación de hacer nosotros mismos la experiencia, de medir nosotros mismos lo que significa: «ser y fundamento: lo mismo», y: «ser: el fondo-y-abismo». Cuando localicemos la proposición del fundamento como proposición acerca del ser, la seguiremos hasta el punto en que ella, pensada propiamente, nos ponga en otro lugar. Pero, antes de intentar localizar la proposición del fundamento como proposición acerca del ser, recordemos por un instante el comienzo de la primera lección de todo este curso. Comenzaba así:

> «La proposición del fundamento reza: *Nihil est sine ratione.*
> Se traduce: nada es sin fundamento. Lo que la proposición enuncia es claro.»

Desde el emplazamiento ahora alcanzado en nuestro camino, podemos constatar lo siguiente. Al comienzo del curso, pronunciábamos la proposición del fundamento en la tonalidad corriente. De acuerdo con ésta, la proposición dice: todo tiene un fundamento. Sin embargo, ahora,

95 una vez mostrado / que la proposición del fundamento admite y seguramente hasta exige un cambio de tonalidad, no podemos evitar ya la pregunta: ¿Por qué no se introdujo enseguida el cambio de tonalidad al comienzo del entero curso? ¿Por qué no nos paramos entonces a pensar, al punto y exclusivamente, en la proposición del fundamento con la nueva tonalidad? En ese caso, la proposición del fundamento hubiera aparecido, desde el inicio, como una proposición acerca del ser. Si lo que efectivamente importa es pensar a fondo la proposición del fundamento como proposición acerca del ser, podríamos prescindir de todo lo expuesto en las lecciones anteriores.

Estas consideraciones son, en cierto sentido, correctas; pero no nos autorizan a tener por innecesario el camino hasta ahora recorrido. ¿En qué medida hubiéramos podido, ya al comienzo del curso, tras citar brevemente la proposición del fundamento en la tonalidad común, presentar la proposición en la otra tonalidad? En ninguna medida, en cuanto que la segunda tonalidad no se deriva de la primera. El cambio de tonalidad es súbito. Detrás del cambio de tonalidad se oculta un salto del pensar. Ese salto sin puentes, es decir, sin la continuidad de un progresar, lleva al pensar a otra región y a otra manera de decir. Y con esto reconocemos que el curso de las lecciones precedentes no exponía transición alguna de la región de la proposición del fundamento a la región de una proposición acerca del ser.

Hemos dado rodeos en torno a la proposición del fundamento, y eso lo hemos señalado a menudo, y con intención. Sólo que estos rodeos nos han acercado al salto. Los rodeos no pueden desde luego reemplazar al salto, ni mucho menos llevarlo a cabo. Pero en cierto respecto, o sea como preparación del salto, no dejan de cumplir su función. Por esto, recordaremos ahora brevemente los temas principales que nos salieron al paso al dar
96 rodeos en torno a la proposición del / fundamento. Según la cuenta, son cinco. El recuerdo de esos cinco temas principales, sin embargo, debe ser algo más que el recuento de algo ya dicho. El recuerdo pretende dejarnos ver la conexión interna entre los cinco temas principales. La conexión interna señala hacia algo unitario y de carácter único, en lo cual tenemos que *pensar* aun después del salto. Es más, sólo a través del salto llegamos por vez primera a tal conmemoración. Al mismo tiempo, se hará más claro hasta qué punto lo recorrido hasta ahora preparaba el salto de la proposición del fundamento a la proposición acerca del ser.

El camino de las lecciones pasadas nos condujo a un campo, haciéndonos ir a través de él; un campo del que el salto precisa para el lanzamiento. El salto mismo está suspendido en el aire. ¿En qué aire, en qué éter? Sólo saltando lo sabremos. La proposición del fundamento no es sólo pro-posición en el sentido de proposición fundamental suprema. La

proposición del fundamento es una brusca «trans-posición» en el señalado sentido de ser un salto. Nuestra lengua conoce el modismo: «De un brinco –o sea, con un salto brusco– salió por la puerta». En el sentido de dar tal «brinco», la pro-posición del fundamento es una trans-posición a la esencia del fundamento.

Hablando propiamente, ya no nos es lícito decir que la proposición del fundamento es una proposición acerca del ser, sino que tenemos que decir que la proposición del fundamento es una trasposición al ser en cuanto ser, es decir, en cuanto fondo.

Al hablar del tiempo de incubación de la proposición del fundamento, se tocó de pasada el *primero* de los cinco temas principales. Es verdad que lo que la proposición del fundamento enuncia en su versión común resuena de alguna manera en el pensamiento occidental desde siempre. Sólo que, según el cómputo historiográfico, fueron necesarios dos mil trescientos años para hacer que la proposición del fundamento se restableciera y estableciera propiamente como proposición fundamental. Nuestra indicación respecto al inusitado tiempo de incubación de la proposición del fundamento incluía la siguiente pregunta: «¿dónde y cómo ha dormido tanto tiempo la proposición del fundamento, / anticipando en su sueño 97
lo en ella impensado?» Habíamos dejado esta pregunta sin respuesta.

Pero ahora estamos mirando ya, si bien de manera aún imprecisa, en la dirección desde la cual puede venir una respuesta. Si la proposición del fundamento es en efecto una proposición acerca del ser, la incubación de la proposición del fundamento está entonces en conexión con el hecho de que aquello de lo cual la proposición habla, el ser, propiamente duerme todavía. Con eso no decimos en modo alguno que durante el tiempo de incubación de la proposición del fundamento no hubiera ser. La historia de la metafísica antigua y medieval testimonia que en el preguntar por el ente como tal ya siempre venía a comparecencia el ser. Lo que este modo de hablar del sueño del ser pretende decir es que el ser no se ha despertado aún, *en cuanto tal*, de forma tal que Él nos mire desde su vigil esenciar. En tanto la esencia del ser se retire, tampoco podremos avistar lo que él, en sueños, anticipaba. Si experienciamos la proposición del fundamento, sin embargo, como una transposición al ser en cuanto tal, se abre entonces un panorama diferente. Lo que denominábamos el tiempo de incubación de la proposición del fundamento se desvela, ahora, como época en la cual el ser en cuanto tal se retira. En esta retirada se oculta la esencia del ser. Lo cual no quiere decir en modo alguno que el ser permanezca oculto, sin más. Pues tan pronto como el ente en cuanto tal aparece en su ser, está en juego, a propósito del aparecer del ente, el parecer < el brillo > del ser. Esto puede ser puesto en claro por medio de cualquier experiencia cotidiana elegida al azar. No es preciso andar rebuscando casos al efecto. Cuando, por ejemplo,

reverdecen los prados en primavera, en el aparecer de los prados verdes, es
decir, de este ente, viene a parecer el tejer y destejer, el hacerse valer de la
Naturaleza. Sin embargo, marchamos a través de los prados que reverdecen
sin que la Naturaleza venga a comparecencia propiamente como Naturaleza.
E incluso cuando presentimos allí la esencia de la Naturaleza, y captamos
lo presentido en una representación determinante o aun en un concepto,
98 / la esencia de la Naturaleza no deja de retenerse entonces y siempre como
ser, oculta. El ocultarse de la esencia del ser no deja de ser sin embargo, al
mismo tiempo, la manera precisa en que el ser vira hacia nosotros en el ente,
se nos asigna y destina. De esta destinación proviene el sino en cuya virtud
se da la incubación de la proposición del fundamento.

El *segundo* de los cinco temas principales se mencionó al mostrar el
hecho y manera en que Leibniz trajo la proposición del fundamento a la
versión rigurosa del *principium reddendae rationis sufficientis.* Al elevar
expresamente la proposición del fundamento a proposición fundamental
suprema, la proposición viene a comparecencia por vez primera, e irrumpe,
por así decir, como proposición al modo de principio. De esta forma se pone
fin al tiempo de incubación de la proposición del fundamento. La
incubación de la proposición del fundamento acontece en virtud del sino
del ser, sino en el que el ser en cuanto tal se retira. Ahora bien, si la
incubación de la proposición del fundamento llega a su fin con el
establecimiento de la proposición del fundamento como proposición
fundamental suprema, tal finalización de la incubación tiene que descansar
en el hecho de que, entretanto, el sino del ser ha virado, presumiblemente
en el sentido de que el ser en cuanto tal está despierto y se trae a sí mismo
a comparecencia. *Sin embargo, esto es precisamente lo que no ocurre al final
del tiempo de incubación de la proposición del fundamento.* Es verdad que en
el sino del ser algo ha virado, pero en otro sentido, enteramente diferente.
Al llegar a dominar la proposición del fundamento propiamente como
proposición fundamental suprema, queda suelto por vez primera y ante todo
el peculiar poderío de la proposición del fundamento en cuanto *principium
rationis. Ahora es cuando por vez primera* comienza el dominio de la
proposición del fundamento en el patente sentido de que todo representar
corresponde omnímodamente a la interpelación en pro de la entrega
incondicionada, para cada ente, del fundamento suficiente. De este modo,
sin embargo, desaparece por entero de la vista, y por largo tiempo, la
posibilidad de que la proposición del fundamento venga a comparecencia
99 como transposición al ser. De acuerdo con esto, nos es lícito / presumir que
entretanto el ser en cuanto ser, en comparación con el mencionado tiempo
de incubación de la proposición del fundamento, se retira aún más
decididamente. Ahora bien, acabamos de escuchar que la retirada del ser
se hace valer solamente en el sentido de que, en cada caso, lo que se retira

sigue compareciendo justamente al mismo tiempo. Esto acontece por el hecho de que el ente en cuanto tal aparece de una manera nueva, en conformidad con la cual ella, de por sí, le impele y repele al *re*presentar. El ente aparece como objeto <obstante>. El ser viene al parecer en cuanto enfrentamiento objetual de objetos. El enfrentamiento objetual de objetos, la objetividad de los objetos, entra en recíproca referencia con la subjetividad de los sujetos. El ser en cuanto enfrentamiento objetual de los objetos queda tensamente fijado en la referencia al representar del sujeto. Esta referencia entre sujeto y objeto vale a partir de ahora como la región únicamente en la cual se decide sobre el ente en vista de su ser, a saber, sobre el ser sólo y a cada vez en cuanto enfrentamiento objetual del objeto, pero nunca sobre el ser en cuanto tal. En la medida en que el ser aparece en el enfrentamiento objetual de objetos, el ser transfiere la responsabilidad de su determinabilidad al representar, entendido en el sentido de la representación reflexionante. Ésta emplaza al ente, como objeto, a disposición del representar. Con ello se abre por vez primera la región en pro de una disponibilidad de entrega, propiamente organizada, de los fundamentos del ente. Por vez primera se abre así la posibilidad de aquello que llamamos ciencia natural moderna y técnica moderna. En los últimos tiempos se ha litigado ampliamente sobre la naturaleza y el alcance de la validez del principio de causalidad, litigio que tiene solamente fondo y suelo por el hecho de que los litigantes están todos ellos bajo la misma interpelación en pro de la entrega del fundamento suficiente para el representar.

El hecho de que el ser se destine a ser *enfrentamiento objetual* de los objetos mientras se retira precisamente en su esencia de ser, determina
una nueva época de retirada. Esta época / da el signo a la íntima esencia 100
de la era que denominamos moderna.

Así pues, tenemos que decir: es verdad que con la finalización, mediante el pensar leibniziano, del tiempo de incubación de la proposición del fundamento cesa la incubación de eso que, a partir de entonces, se conoce como proposición del fundamento; pero de ninguna manera cesa la incubación de la proposición del fundamento en cuanto proposición acerca del ser. Más bien la incubación de la proposición, por el hecho de que la proposición del fundamento consigue el dominio como proposición fundamental, como *principium reddendae rationis sufficientis*, cae de golpe, por así decirlo, en un sueño aún más profundo y se zafa en una retirada, aún más decidida, del ser en cuanto tal. Hoy parece que la retirada de la esencia del ser haya llegado a su culminación. Hoy, decimos, y mentamos con ello la incipiente era atómica, mediante la cual, presumiblemente, ha llegado a su culminación la era moderna, en la medida en que el inicial rasgo fundamental de esta época se despliega hasta lo último y sin restricciones.

En su día trajimos a colación el *tercero* de los cinco temas principales al dilucidar el *principium reddendae rationis sufficientis* como *principium grande, magnum et nobilissimum*, como principio grandemente poderoso, dominante y eminente. Se trataba con ello de mostrar que la interpelación del fundamento en pro de la entrega no se agota en el hecho de su validez como regla abstracta del pensar. La interpelación ejerce su poder en la inquietante manera con que las energías naturales y el modo de su emplazamiento a disposición, así como su aprovechamiento, determinan la existencia histórica del hombre sobre la tierra. El hecho de que la naturaleza aparezca en esas energías quiere decir: la naturaleza se ha vuelto objeto, y además objeto de un representar que emplaza ahí fuera, de raíz, y asegura los fenómenos de la Naturaleza en cuanto existencias calculables en plaza.

A la indicación respecto a la potencia –al efecto desplegada– de la proposición del fundamento habíamos añadido entonces la pregunta: ¿Desde dónde habla la interpelación del fundamento en pro de la entrega de éste? ¿Yace esta interpelación en la esencia del fundamento mismo? /
101 De aquí en adelante, el camino para responder a esta pregunta nos está igualmente indicado. En efecto, si la proposición del fundamento es en verdad una proposición acerca del ser, si fundamento y ser dicen lo mismo, entonces en la interpelación del fundamento en pro de la entrega, que propiamente despliega su poder, el sino del ser se hace valer de una manera hasta ahora inaudita. Aquí hay una garantía de que el pensar, por vez primera, avista la esencia del ser en la más extrema retirada del ser. Presumiblemente, ello forma parte, desde todo punto de vista, del orden del ser humano, caso de que, por lo demás, nuestra especie sea de tal índole que aquello que nos pertenece sólo se nos revele al perder lo perdido.

De acuerdo a lo que acabamos de exponer, avistar la esencia del ser dice: pensar de consuno la esencia del fundamento con el ser en cuanto tal. Un propósito tal tiene que prestar atención, ya desde el comienzo –enderezado a su preparación– a que aquello que se llama «fundamento» puede estar en referencias de distinto género para con aquello que el fundamento funda y para con el modo en que lo fundamenta.

Aludimos al *cuarto* de los cinco temas principales al pararnos a pensar una *sentencia de Angelus Silesius*, del que Leibniz, aunque más joven, era coetáneo.

La rosa es sin porqué, pero no sin fundamento. El «porqué» nombra el fundamento que funda siempre de tal guisa que él, al mismo tiempo, venga representado como fundamento. A la rosa, con todo, para ser rosa –es decir, para florecer– no le hace falta representar, propiamente, el fundamento de su florecer. Sin embargo, la rosa, que «florece porque florece», no es sin fundamento. El «porque» nombra el fundamento, pero

un fundamento extraño y, presumiblemente, señalado. ¿Qué es lo que dice esto de que la rosa «florece porque florece»? El «porque» no apunta aquí, como ocurre habitualmente, a otra cosa aparte y lejana, a algo que no es un florecer y que debe fundamentar desde otro lugar el florecer. El «porque» de la sentencia remite el florecer simplemente a él mismo. El florecer se funda en él mismo, tiene su fundamento cabe y en él mismo.
El florecer es puro brote / desde sí mismo, puro parecer. «Mas lo que es bello, 102
radiante en él mismo parece», dice Mörike en el último verso de su poema «En una lámpara». La belleza no es, según esto, una propiedad que le adviniera al ente como un adorno. Que la belleza sea una manera suprema de ser quiere decir aquí: el brotar de sí y parecer puros. Los más antiguos de entre los pensadores griegos hablaban de *Physis*, palabra que arruinamos incurablemente en su decir cuando la traducimos por «Naturaleza». El «porque» nombra el fundamento; pero el fundamento, en la sentencia, es el simple florecer de la rosa, su ser rosa. La sentencia «la rosa es sin porqué», no reniega de la proposición del fundamento. Más bien la proposición del fundamento empieza a sonar de un modo tal que aquí, en cierto sentido, el fundamento se hace avistable como ser y el ser como fundamento. Este son, con todo, no se deja escuchar propiamente en la región del modo de pensar de la sentencia, y ni siquiera cabe volver a parar mientes en él. Además, tal son del fundamento como ser va sonando hasta apagarse, imperceptible, en favor de la interpelación del *principium grande*. Esta reverberación está conectada, sin embargo, con aquello que llamábamos el sino del ser, sino que se hace valer de tal manera que, en él, el ser en cuanto tal se retira siempre más decididamente, y además en favor de la preeminencia que parece hallarse únicamente en el ente, entendido como lo objetualmente enfrentado.

El *quinto* de los cinco puntos principales fue nombrado al hablar de la proposición del fundamento en otra tonalidad, apuntando al respecto a la posible diversidad de acentos de la frase. Muchas de las proposiciones habladas por nosotros se dejan decir a menudo con una distinta acentuación de las diversas palabras. En el presente caso, el cambio de tonalidad no se reduce a algo arbitrario sino que es cosa de importancia capital, es más: es la cosa de importancia capital, que determina el camino a seguir. Pues gracias al cambio de tonalidad ahora escuchado, la proposición del
fundamento se convierte en una / proposición enteramente diferente, y 103
diferente no sólo en vista de aquello que la proposición, en cuanto proposición acerca del ser, dice, sino también con respecto a la manera en que ella dice su dicho, respecto a la manera en que aún sigue siendo una proposición. Por lo que hace a la manera de decir, nos vemos emplazados ante la cuestión de si la proposición sea todavía en general una proposición en el sentido lógico y gramatical del término. Prestemos precisa atención

a la forma en que pronunciamos y ponemos por escrito la proposición acerca del ser.

El recuerdo de los cinco temas principales mencionaba:

1. La incubación de la proposición del fundamento.
2. El establecimiento de la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema.
3. La interpelación de la proposición del fundamento, entendida como principio grandemente poderoso que determina a nuestra era.
4. El fundamento como «porqué» y como «porque».
5. El cambio de tonalidad en la proposición del fundamento.

El recuerdo concentra nuestra vista sobre un estado de cosas simple, cuya unitariedad y unicidad nos paramos a pensar cuando pensamos la proposición del fundamento como transposición al ser en cuanto tal; es decir, cuando llevamos a cabo esta «transposición».

Lección octava

105

La proposición del fundamento, escuchada en su otra tonalidad, como proposición acerca del ser, dice esto: ser y fundamento: lo mismo; ser: el fondo-y-abismo. Parece que con esta proposición nos precipitamos de cabeza en un abismo sin fondo. Pero lo que se da a ver es otra cosa. La proposición acerca del ser nos trae de cabeza, y además procede de una dirección insospechada para nosotros. Para soportar el traer-de-cabeza que se nos avecina, se hace necesario a-vistar eso que en la lección anterior fue visto en su conjunto como concentrándose en su unidad. La proposición del fundamento es en cuanto principio, en cuanto proposición fundamental suprema, una proposición universal. Lo inconcebible de las proposiciones universales suele hallarse en el hecho de que nos abstenemos de aplicarlas. La aplicación se pliega a casos individuales que luego, por hacer de ejemplos sacados de lo inmediatamente intuible, nos dan juego respecto a lo que la proposición dice universalmente y, por así decir, sin un correcto punto de apoyo. Ahora bien, aplicamos la proposición del fundamento con más frecuencia de lo que creemos. Por todas partes encontramos cosas fundamentadas, así como algo tal que fundamenta, aunque no sea sino en la predominante manera de la acción causal. Todo lo efectivamente real es, para nosotros, operante y operado, fundamentante y fundamentado. Bajo la forma «Nihil est sine causa», la proposición del fundamento enuncia lo que de inteligible tiene de suyo. Así vista, en la proposición del fundamento nada hay de inconcebible. Lo inconcebible nos afecta por vez primera cuando nos paramos a pensar la proposición del fundamento como si dijéramos en la dirección opuesta; no en dirección a su propia proveniencia, sino en dirección a aquello *a partir de lo cual* habla la proposición misma. Lo inconcebible de la proposición no está ya en su falta de aplicación por nuestra parte, sino en la manera en que se vuelve
hacia nosotros / la interpelación de la proposición. Esto, a saber, aquello 106
de donde nos habla la interpelación de la proposición, es denominado por nosotros el lugar de la proposición del fundamento. El camino que debe llevar a este lugar, y que debe dar noticia ante todo y por vez primera del lugar, es denominado por nosotros localización de la proposición del fundamento.

Todo está en manos del camino. Esto quiere decir dos cosas. Una, que todo depende del camino, de encontrarlo y de seguir en él. Esto significa: soportar «estar en camino». Los caminos del pensar de la localización tienen la característica de que nosotros, estando de camino por tales caminos, estamos más cerca del lugar que cuando se nos mete en la cabeza que hemos llegado ya al lugar para aposentarnos allí; pues el lugar es de esencia diferente a una plaza o a un sitio en el espacio. Lo que llamamos lugar -aquí, el lugar de la proposición del fundamento- es eso que concentra en sí lo que da esencia a una cosa.

«Todo está en manos del camino» quiere decir, por otra parte, que todo aquello que hay que avistar se muestra siempre y en todo caso en el camino, de camino. Todo lo que hay que avistar está en manos del camino. Dentro del campo visual abierto por el camino y por el que él conduce, se congrega lo en cada caso avistable en virtud del camino. Para llegar, sin embargo, al camino de la localización de la proposición del fundamento tenemos que dar un salto. El salto se anuncia en el hecho de que estamos siguiendo un cambio en el acento de la proposición del fundamento. En lo que sigue se verá claramente hasta qué punto no es posible aquí transición paulatina alguna de una tonalidad a otra, sino que se precisa del salto. Hasta qué punto se interponga algo entre el significado habitual de la proposición del fundamento, tal como la entendemos, y aquello que la proposición del fundamento dice en cuanto proposición acerca del ser, sigue siendo una cuestión que, al mismo tiempo, pone en cuestión qué sea este «entre» interpuesto que, en cierta manera, al saltar, sobrepasamos de un salto o, mejor dicho, traspasamos como se traspasa una llama.

Por lo pronto, sin embargo, hay que pararse a pensar otra cosa, si queremos mantener en vista el camino de la localización en toda la amplitud
107 de su derrotero. / El salto es en todo caso un saltar desde, un lanzamiento. Aquello desde lo cual se lanza el salto del pensar no viene abandonado en tal salto; más bien viene a hacerse visible en su conjunto por vez primera la región de lanzamiento a partir del salto, y de un modo distinto al de antes. El salto del pensar no deja detrás suyo aquello a partir de lo cual él se lanza, sino que se lo apropia de una manera más originaria. Según este respecto, el pensar se convierte -en el salto- en un conmemorar: no en una conmemoración de lo pasado, sino de lo sido. Mentamos con esto la concentración de aquello que justamente no pasa, sino que esencia, es decir, que perdura en tanto concede en verdad nuevas vistas a la conmemoración. En toda cosa sida se oculta una concesión de su verdad, cuyos tesoros permanecen a menudo, por largo tiempo y a través de él, sin ser rescatados; tesoros que, sin embargo, emplazan una y otra vez al conmemorar ante un manantial inagotable. La grandeza de una era se mide, destinalmente pensada, no por lo que de ella pase y lo que de ella

quede, sino por aquello que de suyo es perecedero, como por ejemplo, todo lo que se limita a la planificación, así como por aquello que, por contra, partiendo de sí mismo y antes de haber llegado a ser, pertenece a lo sido, en la medida en que es algo concedido en verdad. Sólo lo concedido en verdad tiene en sí concesión para perdurar. Perdurar mienta empero, aquí: permanecer como cosa concedida en verdad, en lugar de limitarse a persistir como cosa que transita en un vacuo pasar. Incontable es lo pasajero y lo pasado, raro lo sido, más raro aún su ser concedido en verdad.

La indicación relativa a los cinco temas principales debiera retrotraernos al camino que atraviesa una región que ahora reconocemos como la región de lanzamiento en pro del salto. El salto saca al pensamiento de la región de la proposición del fundamento entendida como proposición fundamental suprema sobre el ente, y lo lleva a un decir que dice del ser en cuanto tal.

El tema principal aducido en quinto puesto se refiere al cambio de tonalidad en la proposición del fundamento y remite ya, por ende, al salto.
Los cuatro temas principales mencionados antes caracterizan / por contra 108
la región de lanzamiento, y ciertamente sólo según algunos respectos, aunque al mismo tiempo lo hagan unitariamente. ¿En qué medida? En la medida en que, allí, se hablaba una y otra vez del sino y de la retirada del ser; más exactamente se hablaba de que el ser se nos asigna y destina al retirarse. No es sólo que esto suene extraño, sino que, al pronto, es en general ininteligible, porque va contra toda la costumbre de nuestro representar. A pesar de ello, la indicación relativa al sino del ser fue introducida, intencionadamente, al aducir los cuatro primeros temas principales. Aquello que se denomina sino del ser es lo que caracteriza la historia, hasta ahora acontecida, del pensar occidental, en la medida en que nosotros echamos una mirada retrospectiva a ella y en su dirección, partiendo del salto. No podremos pensar en eso que significa sino del ser hasta que no llevemos a cabo el salto. El salto es la trasposición desde la proposición fundamental del fundamento, como proposición acerca del ente, al decir del ser en cuanto ser.

Ahora bien, aunque la conmemoración del sino del ser sólo sea posible a partir del salto, la experiencia del ser, históricamente acontecida, de la precedente historia del pensar occidental no puede ser, sin embargo, algo enteramente extraño, o basado incluso en una arbitraria construcción de la historia. Por lo tanto, la historia acontecida del pensar occidental tiene que dar, por su lado, señales que, en caso de ser atendidas, nos dejen avistar algo, si bien velado, de aquello que aquí se denomina historia acontecida del ser. La historia acontecida del ser es el sino del ser, que se nos asigna y destina en tanto que retira su esencia.

Por lo que hace al uso del término «sino» cuando hablamos del sino del ser, señalaremos lo siguiente.

Habitualmente, entendemos por sino lo determinado por el destino, fatídico: un sino triste, malo, bueno. Esta significación es derivada. Pues «destinar» quiere decir originalmente: preparar, ordenar, llevar cada suerte
109 de cosas allí donde pertenece; y de ahí también aviar / y asignar. Proveer < destinar fondos para > una casa, una estancia, significa tenerla en buen orden, aviada y con las cosas en su sitio. Así ha vuelto a escuchar Stefan George el antiguo son del término «destinar» y «proveer» en uno de sus últimos y más bellos poemas, la «Canción del mar» (*Das Neue Reich*, 1919, p. 130 s). El poema comienza:

«Cuando pegado a la quilla y bajando con tiento
ardiente se sume el globo bermejo.»

La penúltima estrofa reza:

«Bueno es mi lar y espeso mi techo,
mas allí una alegría no tiene morada.
Todas las redes están reparadas
y cocina y alcoba se encuentran provistas.»

Cuando hablando del ser decimos «sino», queremos decir entonces que el ser nos exhorta y se despeja, y despejando avía el espacio de juego del tiempo en el que el ente puede aparecer. En el sino del ser no se piensa la historia del ser a partir de algo que ha sucedido, algo caracterizado por curso y proceso. Es más bien la esencia de la historia la que se determina a partir del sino del ser, a partir del ser como sino, a partir de aquello que se nos asigna y destina al retirarse. Ambos, asignarse y retirarse, son Uno y lo Mismo, no dos cosas distintas. En ambos se hace valer de manera diversa la concesión antes mencionada; en ambos: también pues en la retirada, e incluso aquí más esencialmente. La palabra acerca del sino del ser no es ninguna palabra que dé respuesta, sino una pregunta y, entre otras cosas, la pregunta por la esencia de la historia acontecida, en la medida en que nosotros pensamos la historia acontecida como ser y la esencia como partiendo del ser. Aquello que, por de pronto, más nos
110 extraña es el carácter destinal del ser, / dejando aparte la dificultad, que constantemente nos acompaña, de que aunque entendamos sin más e imprecisamente el habla acerca del ser, al mismo tiempo, empero, estamos perplejos respecto a lo que, estrictamente pensado, signifique: «el ser». Sin embargo, si es verdad que el ser se nos asigna y destina en cada caso, que en cuanto tal nos abre un espacio, y que es destinación, resulta entonces que, en las distintas épocas de su sino, «ser» y «ser» dice, en cada caso, algo distinto. No obstante, en el sino del ser, tomado en su integridad, se hace

valer algo que es lo mismo, que desde luego no se deja representar por un concepto universal ni extraer como si fuera un hilo rojo del curso histórico de múltiples pliegues. Lo que al pronto sigue resultando extraño, sin embargo, es que el ser se nos asigne y destine al retirar al mismo tiempo su esencia, ocultándola en su retirada.

Con todo, es precisamente este carácter del ser, el más extraño de todos, el que ya tempranamente se anuncia en la historia del pensar occidental. Y se anuncia en la medida en que, como pensar temprano de los griegos, allí donde llega a culminación, en Platón y Aristóteles, tiene que prestar propiamente atención a un estado de cosas que, aun tenido en vista por el pensar posterior, no ha sido empero medido en modo alguno por éste en la amplitud de su alcance. A fin de llevar ese estado de cosas, con toda esencialidad y concisión, ante nuestra mirada, escogeremos, de entre muchos, un testimonio eminente. Se encuentra al comienzo del primer capítulo del primer libro de la «Física» de Aristóteles. Esta «Física» es un curso en el que Aristóteles intenta determinar el ente que es de por sí, *tá physei ónta*, en vista de su ser. La «Física» aristotélica difiere de lo que hoy entendemos bajo ese nombre, y ello no sólo en la medida en que pertenece a la Antigüedad mientras que, por contra, la ciencia física es una ciencia moderna, sino, ante todo, por el hecho de que la «Física» de Aristóteles es filosofía, mientras que la física moderna, en cambio, es una
ciencia positiva, que presupone / una filosofía. La «Física» de Aristóteles sigue 111
siendo el libro fundamental de eso que más tarde se denomina metafísica. Ésta determina el entramado de todo el pensar occidental aun allí donde éste, como pensar moderno, parece pensar contra el antiguo. Sólo que la oposición incluye siempre en sí una dependencia decisiva e incluso, a menudo, peligrosa. Sin la «Física» de Aristóteles, no habría habido un Galileo.

Aristóteles comienza su curso tomando en consideración el camino por el que el pensar llega a delimitar lo ente que es de por sí, *tá physei ónta*, en vista de su ser, y a delimitar como *physis* ese ser. El camino se dice en griego *hodós*; *metá* quiere decir «en pos de»; *méthodos* es el camino por el cual vamos, en pos de una cosa: el método. Se trata de ir en pos del ser del ente. El ser de aquello que brota y hace acto de presencia a partir de sí se llama *physis*. ¿Qué sucede entonces con el camino del pensar que está de camino hacia la *physis*? El camino que a ella lleva recibe su carácter propio a partir del modo en que el ser del ente se le hace manifiesto al hombre conocedor. Ahora bien, fácilmente se muestra por doquiera que lo en cada caso ente, por ejemplo, tierra, mar, montes, plantas y animales, se halla en todo momento patentemente ante nosotros. Por eso nos es lo ente familiar e inmediatamente accesible. Por el contrario, aquello a través de lo cual hacen acto de presencia y brotan, a su manera, todas estas cosas

que hacen acto de presencia a partir de sí no se halla nunca frente a nosotros, como lo están las cosas que, acá y allá, hacen en todo caso acto de presencia. Por ninguna parte nos es el ser tan inmediatamente familiar y patente como el ente del caso. No es que el ser se mantenga enteramente oculto. Si esto aconteciera, nunca podría tampoco estar frente a nosotros y sernos familiar lo ente. Es más, el ser tiene que parecer de por sí y ya de antemano, a fin de que, en todo caso, lo ente pueda aparecer. Si el ser no pareciera, no habría entonces ninguna comarca en cuyo interior pudiera
112 avecindarse algo enfrente. De ello inferimos: en comparación con / el ente, inmediatamente accesible, el ser muestra el carácter de retenerse en sí, de ocultarse de cierta manera. De acuerdo a este rasgo fundamental del ser se determina la naturaleza del camino que debe conducirnos a la determinación del ser del ente. Para caracterizar el camino que conduce al pensar a la comarca del ser del ente, dice Aristóteles al comienzo del Curso de Física:

> «péphyke dè ek tōn gnorimōtérōn hemin he hodòs kai saphestérôn epì tà saphéstera tei physei kaí gnorimotera» (184al6 s.).
>
> Esclareciendo lo dicho, traducimos:
>
> «El camino (por el ser del ente hacia él) es empero por su naturaleza de tal género y cauce que nos conduce de lo que nos es más familiar por ser, en efecto, más patente para nosotros, hacia aquello que, por brotar a partir de él mismo, es lo más patente en él mismo y, en ese sentido, ya previamente suscita confianza.»

Tenemos que renunciar aquí a una exégesis exhaustiva de esta proposición, cuya estructura lingüística es equiparable a una composición de la más bella pintura griega de vasos. La exégesis exigiría abordar el capítulo primero del libro primero de la Fisica de Aristóteles. Este breve capítulo es la introducción clásica en la filosofía, y sigue haciendo aún hoy superfluas bibliotecas enteras de literatura filosófica. Quien haya comprendido este capítulo podrá aventurar los primeros pasos en el pensar.

En la proposición aducida, Aristóteles diferencia *tà hemin saphestéra* de *tà saphéstera tei physei*. Se trata en ambos casos de *tó saphés*, lo patente. Dicho con mayor precisión: Aristóteles distingue, por un lado, lo más patente en la medida en que éste es visto desde nosotros y en vistas a nuestro percatarnos de él; por otro, lo más patente que es de tal género que,
113 de por sí, se abre y da razón de sí. Esto es lo que dice la palabra *physis*, / el ser. Lo más patente nombrado en primer lugar, es decir, lo más accesible para nosotros, es el ente del caso. Ahora bien, el camino de la filosofía, según la proposición de Aristóteles, conduce de lo más patente para nosotros a

lo que brota en él mismo y de por sí. Por tanto, nunca avistamos el ser de manera inmediata. Ello se debe a que nuestros ojos no son buenos sin más para avistar el ser; en modo alguno, por tanto, al hecho de que el ser se retire. La proposición de Aristóteles dice, más bien, justamente lo contrario de lo que iba a atestiguarnos por indicación suya, a saber, que el ser mismo se retira. Aristóteles dice: la *physis* y lo a ella pertinente es *tà haplós saphéstera.* Ser es lo más patente de por sí. Sin cuidarse de si viene o no avistado propiamente por nosotros, el ser parece ya. Pues parece ya incluso allí donde nosotros experienciamos aquello que para nosotros no es sino lo más patente: lo en cada caso ente. Tal ente se muestra sólo a la luz del ser.

Con todo, obraríamos con harta premura, dejando lo decisivo fuera por completo de consideración, si nos diéramos por contentos con la constatación que acabamos de tocar, y que dice: ser es lo de por sí más patente, y precisamente no se retira. Pues aquí surge la cuestión: ¿deja en claro el ser su propia esencia y la proveniencia de ésta ya, sin más, con el mencionado no retirarse? Tenemos que contestar: no. En el brotar de por sí, en la *physis,* no deja pues de hacerse valer un retirarse, y ello de manera tan decisiva que, sin éste, no podría hacerse valer aquel brotar.

Uno de los tempranos pensadores griegos, Heráclito, dijo, ya antes de Platón y Aristóteles: *physis kryptesthai philei* (Frag. 123): ser ama (un) ocultarse. Pero, ¿qué significa, pensado a la griega, *philein,* amar? Significa: copertenecer en lo mismo. Heráclito quiere decir: al ser le pertenece un ocultarse. Con esto no dice en modo alguno que ser no sea otra cosa que ocultarse, sino: es verdad que ser esencia (*west*) como *physis,* como un dejar de albergarse, patente de por sí; / pero a ello le es pertinente un 114
ocultarse. Si se eliminara y cayese la ocultación, ¿cómo habría de acontecer entonces, aún, una desocultación? Hoy decimos: el ser se nos asigna y destina, pero de modo tal que ya al mismo tiempo se retira en su esencia. Esto es lo que mienta el título «historia acontecida del ser». Bajo ese nombre no se ha excogitado algo de un modo arbitrario, sino que sólo pensamos con mayor decisión en lo ya pensado. En tal conmemoración de la historia acontecida del ser, apenas avistable, viene ésta en cuanto tal por vez primera a comparecencia. Cuando decimos: el ser se nos asigna y destina al retirarse ya al mismo tiempo, en cuanto tal, en su esencia, esto dice entonces, desde luego, cosa bien distinta a lo que nombran la palabra de Heráclito y las proposiciones de Aristóteles. Pero de lo que por de pronto se trata no es sino de que lleguemos a tener la intelección de hasta qué punto se vuelva avistable el ser en cuanto sino del ser, a partir de la conmemoración de la historia del pensar occidental.

Ahora suena menos extraño que se hable de una incubación del ser. Pues el término «incubación» no es sino otro nombre del retirarse del ser

en la ocultación, ocultación que sigue siendo la fuente de toda desocultación. Allí donde desaparece el último resto de ocultación del ser, a saber, en el absoluto saberse a sí mismo del espíritu absoluto –dentro de la metafísica del idealismo alemán– llega a culminación la desocultación del ente en vista de su ser; es decir, la metafísica acaba, y la filosofía llega a su fin.

El tiempo de incubación de la proposición del fundamento proviene de la incubación del ser y de sus épocas cuando, dicho de otra manera, esta proposición es en verdad una proposición acerca del ser y, en cuanto que esta proposición, en vista del modo de su decir, sigue estando determinada por el sino del ser y desde él. Sin embargo, el fin de la incubación del ser en cuanto tal no coincide en modo alguno con el fin del tiempo de incubación de la proposición del fundamento. Lo que esto conlleva, a saber, que la proposición del fundamento se exhiba por entero
115 como una proposición fundamental suprema, / y sólo así se despliegue entonces su interpelación en el terreno de lo grandemente poderoso, es que lo inquietante surge: que el ser en cuanto tal se retira de una manera cada vez más decisiva. Esto no está en contradicción con el hecho de que, con la interpelación y exigencia crecientes de la proposición del fundamento entendida como proposición fundamental suprema del pensar y del conocer, se despliegue una nueva exégesis del ser del ente. Ser se desvela en lo sucesivo como enfrentamiento objetual para la conciencia, y esto dice al mismo tiempo: ser se alza a comparecencia como voluntad.

Mostrar hasta qué punto la acuñación del ser como enfrentamiento objetual y como voluntad dice lo mismo sería peculiar tarea y, para el representar actual, aún bien difícil de concebir. El paso decisivo en la acuñación del ser como enfrentamiento objetual y voluntad es llevado a cabo por vez primera, tras ser preparado por Descartes, Spinoza y Leibniz, por la filosofía de Kant. Cuando escuchamos la proposición del fundamento en la segunda tonalidad, lo que habla entonces es la proposición del fundamento en cuanto proposición acerca del ser. La creciente exigencia de dominio de la proposición del fundamento quiere decir, segun esto, que el ser –a saber, como enfrentamiento objetual (voluntad)– se alza con mayor decisión a la dominación. Con la vista puesta en este estado de cosas, ganamos una vista más amplia, que penetra en el sino del ser; y ahora, además, a partir de la época que, según la división historiográfica en períodos, es denominada era moderna. Puesto que, tanto en referencia a lo hasta ahora localizado como también en previsión de la marcha sucesiva de las cosas, importa mucho que volvamos a pensar de una manera suficientemente nítida y digna de confianza en lo que se llama sino del ser, daremos una segunda caracterización de la

historia acontecida del ser. Concierne a la relación, vista desde la historia del pensar moderno, de Kant con Leibniz. A través de Leibniz, la proposición del fundamento logra de propio el rango de proposición fundamental suprema. Lo poderoso del *principium rationis*, sin embargo, consiste menos en la medida de su aplicación expresa como regla acatada del pensar cuanto, más bien, en el hecho de que la potente exigencia /
del *principium rationis* no se limita a poner bajo su exhorto a la ciencia 116
moderna en figura de física matemática sino, ante todo, al pensar filosófico; un exhorto que habla desde la exigencia-e-interpelación a entregar-y-emplazar el fundamento suficiente.

Lección novena 117

Hoy <27.1.1956> se cumplen doscientos anos del nacimiento de Wolfgang Amadeus Mozart. No tengo autoridad para decir una palabra respecto a su obra, una palabra sobre su existencia, una palabra acerca del mutuo juego entre ambas. Ojalá sea más bien la propia palabra de Mozart la que en este instante nos dé una seña en nuestro camino.

Una vez, en una carta, Mozart escribe (cf. «Extractos de cartas de Mozart» *Das Musikleben*, año I, cuaderno 1, Maguncia, 1948):

> «Digamos que viajando en un carruaje o después de una buena comida, paseando, y por la noche, cuando no puedo dormir, me vienen entonces las ideas en tropel y de la mejor manera. Las que entonces me gustan, las guardo en la cabeza y hasta las tarareo para mí, según lo que me han dicho al menos los demás. Si fijo entonces en ello mi atención, enseguida me viene el resto, una cosa detrás de la otra, pensando en cómo usaría las migajas para hacer de ellas un pastel: según el contrapunto, el tono de los diversos instrumentos, etc. Eso enardece entonces mi alma, siempre desde luego que no se me moleste. Allí es donde se hace cada vez más grande, y yo voy ensanchando la cosa siempre más y haciéndola más clara, de modo que, por larga que sea, llega a estar verdaderamente casi a punto en mi cabeza, así que, como si fuera casi un bello cuadro o una linda persona, la puedo abarcar después de una ojeada en el espíritu, y ello sin escucharla tampoco en la imaginación, una tras otra, como sucederá luego, sino, por decirlo así, todo a la vez. ¡Qué delicia! Todo, el hallar y el hacer,
> ocurre ahora en mí solamente en un bello / e intenso sueño. Pero el 118
> escucharlo en conjunto, todo así, a la vez, eso sí que es lo mejor.»

El recuerdo de lo anteriormente dicho les hará caer en la cuenta del motivo de haber aducido estas palabras. El oír es un mirar. Este hecho de «abarcar» el conjunto «de una ojeada», y el «escuchar en conjunto, todo así a la vez», son una y la misma cosa.

La unidad oculta de este a-vistar y prestar-atención determina la esencia del pensar asignada en confianza a nosotros, hombres, que somos

los seres pensantes. Si tomásemos el pasaje citado de la carta de Mozart, interpretándolo psicológicamente, sólo para documentar la descripción de la creación artística, lo captaríamos de forma harto exterior y torcida. El pasaje nos dice que, de entre aquéllos que oyen, quien más ha oído ha sido Mozart; «sido», es decir, que despliega su esencia y aún, por tanto, es.

Lo que esencia y corazón de Mozart sean puede indicárnoslo a su manera Angelus Silesius, a quien ya hemos escuchado una vez, mediante un pensamiento antiquísimo. La sentencia 366 de *El Peregrino Querubínico* (Libro V) dice:

> «Un corazón que en el Fondo-Dios está quedo, como / Él quiere, por Él es tocado con placer: es su tañido de laúd.»

La sentencia lleva por título: «El tañido de laúd de Dios». Tal Mozart.

*

Podemos escuchar la proposición del fundamento de doble manera: una, como proposición fundamental suprema sobre el ente; otra, como proposición acerca del ser. En el segundo caso, se nos orienta a pensar el fundamento como ser y el ser como fundamento. En tal caso comenzamos
119 a intentar / pensar el ser en cuanto ser. El intento dice: *no explicar ya ser por algo ente*. Hasta dónde y hasta qué límites nos conduzca tal comienzo lo podrá mostrar el intento de decir el ser en cuanto ser. Ahora bien, el camino a tal pensar no es otra cosa que la audición de la proposición del fundamento como proposición acerca del ser. Pero, a decir verdad, sólo por un salto logramos llegar al camino de tal audición. El salto se lanza impulsado por, y desde, una región de lanzamiento. El salto abandona esta región sin dejarla sin embargo tras sí. Por el abandono, el salto vuelve a ganar de nueva manera la región de lanzamiento y, por cierto, no accidental sino necesariamente. El salto es un salto retrospectivo conforme a esencia. Lo que en la retrospección avistamos de los temas principales lo intentamos ahora mantener en su unitariedad al caracterizar el rasgo fundamental de la región de lanzamiento.

Esta región se nos mostró como la historia acontecida del pensar occidental. Fue en vista de ella como hablamos del sino del ser. Lo que hay que oír en la segunda tonalidad de la proposición del fundamento en cuanto proposición acerca del ser no es, en absoluto, de un género tal que nosotros no lo tuviéramos ya en general en nuestros oídos. Es más bien de tal género que nos reclama en nuestra esencia: digo bien: en nuestra esencia, lo que quiere decir que es la interpelación del ser la primera en abrirle al hombre la vía a su esencia. En el sino del ser, y desde tal sino, estamos por vez primera destinalmente habilitados para algo y, como seres destinalmente

estar ahí delante en cuanto hacer propuestas, configurar un suelo, fundar: fundamento. El *lógos* nombra, de consuno, ser y fundamento.

Mas en este nombrar sigue estando oculta la diferenciación en ser y en fundamento; y, con la diferencialidad, se oculta la copertenencia de ambos.

Sólo por un único instante, alto en gracia de ser < dis-puesto según el sino del ser >, por un instante que quizá sea el más alto, viene a palabra la copertenencia de ser y fundamento: viene a la palabra que se llama *lógos*. Esa palabra viene dicha por Heráclito, en el sentido dilucidado, dentro de la historia del temprano pensar griego. Pero la palabra *lógos* es, al mismo tiempo, una palabra ocultadora. No deja venir a comparecencia la copertenencia de ser y fundamento *como tal*. Ahora bien, cabría esperar que en la secuencia de la historia acontecida del pensar saliera más y más a la luz la copertenencia de ser y fundamento. No es esto lo que acontece, sino justamente lo contrario. Lo que antes se hace patente es la diversidad de ser y fundamento; pero, a su vez, no como diferencialidad que, en cuanto referencia entre ser y fundamento, remitiera ambos a una copertenencia. Ser y fundamento se muestran solamente como algo diverso, en el sentido de lo separado y dividido. Sin embargo, como en lo oculto se hace valer la copertenencia de ser y fundamento, los divididos no caen por separado en lo carente de respecto. Más bien, el fundamento llega a ser representado como otra cosa: no como ser, sino como referido a aquello que el ser determina partiendo de sí, a saber: referido al ente. De esta forma, se hace valer en lo oculto la copertenencia de ser y fundamento. Esa copertenencia en ningún caso viene a la luz, y menos al pensamiento concipiente, y ello ni a partir del ser y de su acuñación –dispuesta según sino–, ni partiendo
181 del fundamento y de sus formas. / En lugar de eso, se expande en la historia acontecida del pensar algo que se entiende de suyo, a saber, aquello que mencionamos al comienzo de la primera lección de este Curso: que todo ente tiene un fundamento. Esto le resulta corriente al representar. ¿En qué medida? En la medida en que el representar, en cuanto representar del ente, en vista de aquello que él es y de que es de tal y cual manera, tiene al ser en vista y, con ello, aun sin saberlo, tiene en vista algo así como fundamento. Por eso le es natural al representar el preguntarse por fundamentos y el remitir a principios.

Cuando, ulteriormente, viene a ser establecida la proposición del fundamento, lo que al pronto ésta profiere no es otra cosa que eso que se entiende de suyo. Pero la proposición misma que sanciona, por así decir, este carácter de comprensible de suyo lo toma también a su cargo, para sí misma. Así, la proposición del fundamento tiene valor de ley del pensar, una ley inmediatamente inteligida. ¿A qué se debe eso? Se debe a que ser y fundamento «son» lo mismo; mas su copertenencia como tal, sin embargo,

indicaciones que nos ayuden a pensar, según la historia acontecida del ser, qué es lo que dice la proposición del fundamento en la segunda tonalidad: ser y fundamento: lo mismo. El sustantivo griego *lógos* pertenece al verbo *légein*. Éste quiere decir: reunir, ligar una cosa con otra. Al respecto, puede acontecer que una cosa se ligue con otra de tal manera que se enderece de acuerdo a ella. Tal enderezar es aquel dar cuenta representado por el latín *reor* y *ratio*; y a ello se debe que la palabra romana *ratio* sea
apropiada / para traducir al pensar romano la palabra griega *lógos*. También 179
en griego puede significar *lógos* tanto como rendición de cuentas, enderezar una cosa a otra, un enderezar que es lo que nosotros, de manera aún más general, llamamos: referencia de algo a algo. *Lógos* puede significar cosa igual que la latina *relatio*: relación, referencia. Pero, ¿por qué puede significar *lógos* esto? Porque *lógos* y *légein* nombran algo más conforme a esencia que ese reunir y contar, mencionados ha poco por nosotros; el verbo *légein* es en efecto una palabra para «decir», y *lógos* significa enunciado y dicho. Cualquier diccionario da información al respecto. Se toma por cosa que se entiende de suyo el hecho de que, para los griegos, *légein* signifique «decir». Y eso que mientan las dos palabras –distintas en su tenor literal– se mantiene por entero vigente como cosa que se entiende de suyo. Con todo, ¿no sería ya tiempo de preguntar en qué descansa, para los griegos, la esencia del decir?

Decir significa, pensado a la griega: traer a comparecencia; dejar que algo aparezca en su «tener-el-aspecto-de»; mostrar, en el modo en que su aspecto mira hacia nosotros, el motivo por el cual el decir nos pone al corriente de ese aspecto. Pero, ¿por qué motivo el decir es entonces para los griegos un *légein*, un *lógos*? Porque *légein* significa: reunir, ligar una cosa con otra. Ahora bien, tal ligar es empero –en cuanto que reúne, levanta, conserva y preserva en verdad– un dejar-hallarse-ahí-delante, que trae a comparecencia: lo que se halla ahí delante. Lo ahí-delante, es, empero, lo que hace de por sí acto de presencia; el *légein* y el *lógos* son el dejar que se halle ahí delante lo que, en su hacer acto de presencia, hace acto de presencia. *Lógos* en cuanto *legómenon* significa, al mismo tiempo: lo dicho, es decir, mostrado: es decir, que se halla ahí delante como tal; lo que, en su hacer acto de presencia, hace acto de presencia. Nosotros decimos: lo ente, en su ser. *Lógos* nombra al ser. Pero *lógos* es, al mismo tiempo, como lo que se halla ahí delante, como lo ahí puesto delante, la pro-puesta y muestra previa, aquello sobre lo cual otra cosa se halla y descansa. Nosotros decimos: el suelo, el fundamento. *Lógos* nombra al fundamento. *Lógos* es, de consuno, hacer acto de presencia y fundamento. Ser y fundamento se
copertenecen en el *lógos*. El *lógos* nombra esta / copertenencia de ser y 180
fundamento. La nombra en tanto dice de consuno: dejar que se halle ahí delante en el sentido de dejar brotar, brotar-de-por-sí: *physis*, ser; y: dejar

Con respecto a la pregunta, ahora delimitada más exactamente, tenemos que pararnos en este momento a pensar: ¿hasta qué punto habla en la palabra griega *lógos* una pertenencia de lo dicho en la palabra al ser, es decir, al *einai*? Esta palabra griega para el latín *esse* y nuestro verbo auxiliar «ser» quiere decir: hacer-acto-de-presencia. Esclarecido en sentido griego, «ser» quiere decir: aparecer en lo desoculto, brillando al entrar en él y reverberando desde él y, así apareciendo, perdurar y demorarse.

¿Hasta qué punto este ser –que hay que pensar de esa manera– está en copertenencia con el fundamento y la *ratio*? Mientras sigamos dejando la pregunta de esta forma, seguirá siendo confusa, y rehusará dar seña alguna en dirección a la respuesta. Lo confuso deja de estarlo cuando preguntamos: ¿hasta qué punto está en copertenencia con el *lógos* el verbo «ser», que hay que pensar a la griega como «hacer acto de presencia»? O dicho de otro modo: ¿hasta qué punto habla en aquello que la palabra *lógos* mienta la copertenencia con el ser, pensado a la griega? ¿Hasta qué punto «son» lo mismo *lógos* y «hacer acto de presencia»? ¿Qué significa *lógos*?

Si no volvemos a perder de vista lo que ha venido a darse por el camino del Curso, habremos ganado ya mucho en orden al tratamiento cuidadoso de esta pregunta, si decisiva, también difusa. ¿Y qué es ello? Una intelección bien simple y que nosotros, por el hecho de su simplicidad,
178 solemos tomar a la ligera. ¿Qué / nos muestra? Nos da a saber lo siguiente: fundamento y razón son la traducción, es decir, ahora, la tradición históricamente acontecida, de la ahorquillada *ratio*. La *ratio* es la traducción, es decir, ahora, la tradición históricamente acontecida, del *lógos*.

Porque esto es así es por lo que no nos está permitido pensar lógos ni a partir de nuestras representaciones, ulteriores, de «fundamento» y «razón», ni tampoco en el sentido de la *ratio* romana. ¿Cómo, entonces? Respuesta: a la manera griega, en el sentido del pensar y decir griegos. Esto parece información barata, una información tal que no es ninguna; pues, ¿qué significa: pensar y decir a la griega? Significa: lo griego del pensar y decir ahora mentados viene determinado precisamente por el *lógos* y como *lógos*. Por eso no nos es lícito figurarnos que sea cosa fácil volver a pensar la palabra griega *lógos* y el decir de ésta a la griega, y ello quiere decir ahora: dejando de lado nuestro representar corriente.

Mas, por difícil que parezca la tarea, tanto más ineludible sigue siendo su cumplimiento, suponiendo en efecto que, entretanto, tengamos por necesario escuchar en dirección a aquello que la proposición del fundamento dice propiamente, es decir, en la otra tonalidad. Entretanto hemos hecho, en efecto, la experiencia de que la proposición del fundamento nos adjudica la exigencia bajo la cual está histórico-universalmente nuestra era. ¿Qué significa *lógos*, pensado a la griega? La respuesta tiene que venir a darse aquí de una manera irremediablemente tosca. Se limita a dar tales

meditamos en lo / que *ratio* dice, a saber: rendición de cuentas, nada 176
encontramos allí que pudiera hablar en favor de una pertenencia al ser. ¿Cómo es que la *ratio* no nos responde, cuando preguntamos hasta qué punto lo pensado en esa palabra contiene una pertenencia al ser? Ello se debe, por un lado, a que corremos el peligro ahora de tomar la palabra *ratio* de por sí y, como si dijéramos, desembarazada de su decir, que es de continuo un decir históricamente acontecido. Por otro lado –el relativo a la pertenencia de la *ratio* al ser–, el que andemos tanteando en la oscuridad se debe a que, con harta facilidad, se nos va de las mientes el hecho de que también la palabra «ser» habla, en cada caso, sólo de manera históricamente acontecida. De esto resulta para nosotros un precepto decisivo: la pregunta relativa al punto en que ser y *ratio* se copertenezcan se podrá formular sólo destinalmente, dis-poniéndose al ser; y responder mediante un pensar hacia atrás, hacia el sino del ser. Ahora bien, nosotros hacemos la experiencia del sino del ser sola y primeramente en el curso que atraviesa la historia acontecida del pensar occidental. Este pensar comienza con el pensar de los griegos. El inicio del sino del ser halla su destinal correspondencia y resguardo en el pensar de la helenidad, de Anaximandro a Aristóteles. La pregunta por la copertenencia entre ser y ratio es formulada por nosotros de forma adecuada a la historia acontecida del ser sólo e inicialmente cuando pensamos la pregunta, y lo en ella pensado, a la griega.

El camino de nuestra pregunta está delineado por la audición de la proposición del fundamento. A eso se debió que regresáramos del fundamento a la *ratio*. Pero la *ratio* habla de forma latinoromana y no griega, es decir, no de tal modo que, al oír esta palabra, estemos ya en condición de preguntar nuestra pregunta inicialmente, según la historia acontecida del ser. ¿O acaso debía hablar la palabra romana *ratio* también, y al mismo tiempo, de un modo griego? Así ocurre, en efecto. Pues «ratio» es, dentro de la historia acontecida del pensar, una palabra que, por su parte, tra-duce; y ello quiere decir, una palabra que trans-mite tradición. Así como se entrega al modo de tradición la bifurcada *ratio* en las palabras
(*Worte*) fundamentales del pensar moderno: razón y fundamento, / así 177
habla en la palabra romana *ratio* una palabra griega; esa palabra se llama *lógos*. De acuerdo con esto, escuchamos por vez primera la proposición del fundamento en la segunda tonalidad cuando, a la manera de la historia acontecida, y ello al mismo tiempo inicialmente, decimos, a la griega, el tema de la proposición. *Tò autó (estin) einaí te kaì lógos*: lo mismo (es) *einai* y *lógos*. Es verdad que en los pensadores griegos no se encuentra en parte alguna una proposición del tenor literal aducido. Sin embargo, ese tenor da nombre al rasgo –conveniente según sino– del pensar griego; y ello de una manera que, ya de antemano, da indicios de las ulteriores épocas de la historia acontecida del ser.

en la palabra «fundamento» habla, entregándose como tradición, la *ratio*, palabra que mienta a la vez razón. Hasta qué punto sea la *ratio* una horquilla, una horcadura, es cosa ya dilucidada. La pregunta que, pensando hacia atrás, pregunta por aquello que la proposición del fundamento dice como proposición acerca del ser se ha virado ya con ello y reza ahora: ¿hasta qué punto «son» *ratio* y ser lo mismo? ¿Apunta la bifurcada palabra *ratio* –que ahora habla en representación de la palabra «fundamento», haciéndolo a la vez en un doble sentido– en general a una copertenencia, es decir, a la mismidad con el ser? Directamente, nada de eso cabe avistar en la bifurcada palabra *ratio*. Ninguna de las puntas de la ahorquillada palabra: «rendición-de-cuentas», «cuenta»: «fundamento» o «razón», nombran de inmediato al ser. /

175 La pregunta a la que nos emplaza la proposición del fundamento reza: ¿hasta qué punto «son» ser y *ratio* lo mismo? ¿Hasta qué punto se copertenecen fundamento y razón (*ratio*), por un lado y ser, por el otro.

> [Si fuésemos capaces de ajustar cuentas con esta pregunta en todo su alcance, podría alcanzarnos entonces por vez primera un vislumbre de aquello que, como sino del ser, alumbra y al mismo tiempo ensombrece la historia acontecida occidental. Y esto quiere decir hoy, tras un viraje: la planetaria historia universal.]

Cuando preguntamos hasta qué punto ser y la bifurcada *ratio* «sean» lo mismo, es decir, se copertenezcan, parece que lo digno de pregunta no estribe sino en alojar, en la afirmada copertenencia, por un lado al ser y, por el otro, a la bifurcada *ratio*. A una tal pro-puesta se le aparece entonces la mentada copertenencia como un tercero, al modo de un techado o bóveda que estuviera ya, por así decir, dispuesta para el alojamiento. Sin embargo, creer en tal cosa sería erróneo. La copertenencia tiene más bien que alumbrarse, precisamente, a partir de aquello que se alberga en ella y que, por ende, habla a partir de sí mismo: el ser nos exhorta, aun cuando de diversa manera, como *physis*: el brotar a partir de sí; como *ousía*: el hacer acto de presencia; como enfrentamiento objetual. De modo semejante, *ratio* habla tanto al modo de fundamento como al modo de razón. Propiamente hablando, lo oscuro y digno de pregunta sigue siendo, justamente, el copertenecer. Este copertenecer tiene que venir a comparecencia a partir de aquello que, partiendo de sí, pertenece a la conjunción, en el supuesto de que la conjunción miente aquí más, y cosa distinta, que la soldadura mutua de dos fragmentos que, si no, estarían separados. Según esto, ser tiene que pertenecer, en cuanto ser, a *ratio*, y viceversa; la *ratio* ahorquillada misma habla, si prestamos atención cuidadosa y suficiente a su decir, desde su pertenencia al ser. Y sin embargo, cuando

orden a la entrega y emplazamiento de los fundamentos matemática y técnicamente calculables: la total «racionalización».

Por más que Leibniz hable en el lenguaje latino al utilizar la fórmula de *principium reddendae rationis*, no habla empero al respecto desde el lenguaje de la antigua romanidad. Y sin embargo, eso que significa *ratio* a la romana se ha dado como tradición en la representación de aquello que, modernamente, «razón» y «fundamento» dicen.

Pero ¿en qué medida pudo entonces bifurcarse la *ratio*, en sentido antiguo, de manera que hablara en doble sentido, en cuanto fundamento lo mismo que en cuanto razón? En qué medida pudiera llegar a ello tendría que haberle sido ya cosa clara al oyente que haya prestado exacta atención a ella. Con todo, para eso se precisa aún de una indicación que apunte propiamente a este «en qué medida»; pues nosotros hablamos de una bifurcación de la *ratio* en *ratio* como razón y *ratio* como fundamento. Hablar de bifurcación pretende dar a entender que ambas palabras –«razón» y «fundamento» y lo dicho por ellas– pugnan entre sí, manteniéndose empero unidas en un mismo tronco, en una misma asta, razón por la cual, en su mutuo esfuerzo por separarse, siguen aún relacionándose la una a la otra, y precisamente en ese esfuerzo. La palabra del antiguo alto-alemán para el vástago bifurcado, para el tronco bifurcado, y aun para el entero árbol de este porte, reza: *die Zwiesel*, el horcajo. / Horcadura tal la encontramos a 174
menudo entre los viejos abetos enhiestos de la Alta Selva Negra. ¿En qué medida es la *ratio* una horcadura? *Ratio* quiere decir rendición de cuentas en sentido amplio, según el cual se cuenta con algo y se confía en algo o, digamos también: se hace uno cuenta de algo, sin que vengan a darse al respecto números. En la rendición de cuentas se ubica algo a la base, no arbitrariamente ni en el sentido de que por debajo se piense algo malo, de que se sospeche, se pone debajo, se supone aquello que precisamente cuenta para que a una cosa le vaya como le va. Lo así su-puesto, calculado, lo es a la manera de aquello que cuenta: lo que va por delante, lo que pesa, lo computado del cómputo; la *ratio* es con ello la base, el suelo, es decir el fundamento. En el ubicar por debajo o su-poner, el dar cuenta emplaza algo ante sí como algo, se lo representa. Este representarse algo como algo es un traer-ante-sí que, en todo caso, un ser que yace-ahí-delante pone-por-delante, per-catándose él en tal pro-puesta de cómo se cuente con ello, de cómo se confíe en ello, de cómo se lo tenga en cuenta, solicitándolo: emplazándolo-a-disposición. El dar cuenta, la ratio, es, en cuanto tal percatarse, la percatación: la razón. *Ratio* es, en cuanto rendición de cuentas: fundamento y razón.

Intentamos pensar la proposición del fundamento como proposición acerca del ser. La proposición dice: ser y fundamento: lo mismo. Para volver a pensar lo dicho, preguntamos: ¿qué dice fundamento? La respuesta reza:

en las «Notas» a sus traducciones del *Oedipus Rex* y de la *Antígona* de Sófocles; y lo hace en un sentido más hondo. En las «Notas sobre Edipo» (Ed. de Stuttgart, V, 196) se dice:

> «Incluso a otras obras de arte les falta, comparadas con las griegas, la confianza que éstas suscitan, o al menos han sido enjuiciadas hasta ahora más por las impresiones que producen que de acuerdo a su cálculo legal y demás modo de proceder, en virtud del cual viene sacado a la luz lo bello.»

Y sigue luego:

> «La ley, el cálculo, el modo en que un sistema de sensaciones, el hombre entero, se desarrolla como estando bajo el influjo del elemento, y en que representación y sensación y razonamiento, en sucesiones diversas, pero siempre de acuerdo con una regla segura, brotan uno de otro es, en lo trágico, más equilibrio que pura secuencia.»

Y las «Notas sobre *Antígona*» comienzan (op. cit., p. 265):*

> «La regla, la ley calculable de la *Antígona* se relaciona con la del Edipo como —́ a —̀, de suerte que el equilibrio se inclina más del inicio hacia el final que del final hacia el inicio.»

En la medida en que ambas «Notas» hablan de «equilibrio», parece
173 como si también el aquí nombrado / cálculo estuviera representado cuantitativo-mecánicamente, matemáticamente. Y sin embargo, el equilibrio mencionado por Hölderlin pertenece al contrapeso y compensación propios de la obra de arte; y eso quiere decir, aquí: a la exposición trágica del juego-trágico.

Ratio es cálculo, rendición de cuentas en el sentido amplio, y elevado, y habitual. El dar cuenta, en el sentido del enderezarse de algo según algo, alega algo y es así, de suyo, un restituir: *reddere*. A la *ratio* le pertenece el *reddendum*. Pero, según el modo y manera de la conexión –conforme a la historia acontecida del ser– a partir de la cual habla la *ratio* –últimamente como razón y fundamento– tiene el *reddendum* otro sentido. Modernamente se da allí el momento de la interpelación incondicionada y omnímoda en

---

* El lector encontrará versión completa de estas «Notas» en: F. Hölderlin: *Ensayos*. Tr. de F. Martínez Marzoa, Peralta/Ayuso. Pamplona/Madrid 1976. La última cita corresponde a p. 143, si bien la traducción aquí ofrecida es responsabilidad de los traductores de este libro (N. de T.)

Lección decimotercera 171

La proposición del fundamento reza: nada es sin fundamento. *Nihil est sine ratione*. Fundamento es la traducción de *ratio*. Una traducción llega a hacerse tradición allí donde el hablar de las palabras (*Worte*) fundamentales tra-duce, hace pasar de un idioma históricamente acontecido a otro. Cuando se anquilosa, una tradición puede degenerar hasta hacerse carga y obstáculo. Puede hacerlo porque la tradición es propiamente, como su nombre indica, un hacer entrega en el sentido de *liberare*, de un dejar en libertad. En cuanto que dejar en libertad, hace la tradición que resalten a la luz tesoros ocultos de lo sido, aunque al principio no sea esta luz sino la de un dubitativo amanecer. Lo que quiere decir que «fundamento» sea la traducción de *ratio* es que la *ratio* ha hecho entrega de sí en el fundamento; un hacer entrega y tradición que ya tempranamente habla en doble sentido. La tradición, de doble sentido de la *ratio* en fondo y razón alcanza ciertamente por vez primera su cuño decisivo allí donde el sino del ser determina aquella época que, según el cómputo historiográfico del tiempo, se llama la «modernidad». Si ser y fundamento «son», de otra manera, lo mismo, entonces el sino moderno del ser tiene que haber transformado también el antiguo doble sentido romano de *ratio*.

Por lejano que quiera seguir estando también el sentido de fundamento –a saber: suelo y tierra– del sentido de razón–a saber: percatarse de algo, oírlo–, en el doble sentido de *ratio* están ya en fecha temprana conjuntadas ambas significaciones, aun cuando no se pare a pensar propiamente en su copertenencia. Ateniéndonos con más precisión a la cosa, tenemos que decir: en aquello nombrado por la *ratio* están designadas, de antemano, las dos direcciones de este doble sentido: razón y fundamento. Pues, ¿qué significa *ratio*? Damos a ello respuesta mediante una traducción de la palabra *ratio*.
/ Reza así: rendición de cuentas. Pero rendición de cuentas ha de ser pensada 172
aquí en el sentido del verbo *reor*, al cual le es pertinente el sustantivo *ratio*. Dar cuenta significa: enderezar algo de acuerdo con algo, representarse algo como algo. Eso *como lo cual* algo viene en cada caso representado es lo emplazado por debajo. Este dar cuenta, ampliamente pensado, determina también el sentido de la palabra cálculo. Se habla del cálculo matemático. Pero también hay otro cálculo. Todavía Hölderlin utiliza la palabra cálculo

preparara aquello que, en virtud del pensar kantiano y bajo el título de «trascendental», fue sacado a la luz. En Leibniz, el *reddere* está referido a, y llevado a cumplimiento por, el yo representante, determinado como sujeto cierto de sí mismo. Una tal exégesis de la esencia del hombre y, por ende, de aquello que la recibe en el ofrecido *reddendum*, habría sido cosa desconcertante para la romanidad, aun cuando ya no tan decisivamente extraña como lo habría sido para el pensar griego. En el *reddendum*, el pensar leibniziano oye un carácter de exigencia e interpelación, dis-puesto según sino de otra manera. Pues aquí, la *ratio* es el *principium*, la interpelación dominante y que da la pauta a todo ente en vista de su ser. La interpelación requiere que se entregue y emplace la cuenta de la posibilidad de un exhaustivo echar cuentas, que llegue a cubrir con su cómputo todo aquello que es en cuanto ente. La *ratio sufficiens*, el fundamento propiamente dicho, el único que es suficiente, la *summa ratio*, la suprema rendición de cuentas para la omnímoda computabilidad para el cálculo del universo, es Deus. ¿Qué dice Leibniz de Dios en referencia al universo? En el año 1677
170 (a los / 31 años) escribió Leibniz un diálogo sobre la *Lingua rationalis*, esto es: el cálculo, la computación, que habría de estar en condiciones de dar cuenta exhaustiva, para todo lo que es, de las relaciones entre palabra, signo y cosa. Aquí, en este diálogo y en otros tratados, ha pensado de antemano Leibniz los fundamenta para aquello que hoy, en cuanto máquina de pensar, no sólo viene utilizado, sino que determina más bien la manera de pensar. En una anotación marginal a este diálogo, escrita a mano, anota Leibniz: *Cum Deus calculat fit mundus*. Cuando Dios calcula viene a ser el mundo.

Sólo se precisa de una mirada ecuánime en nuestra era atómica para ver que, aun cuando –según las palabras de Nietzsche– Dios ha muerto, el mundo computado sigue existiendo y emplazando al hombre por doquier en su rendición de cuentas, en cuanto que carga todo en la cuenta del *principium rationis*.

igualmente, la piedra con la que se calcula. Echar cálculos es contar en el sentido de sopesar: enfrentar una cosa a otra, comparándolas ponderativamente. Por ende, contar en el sentido de operar con números es un tipo especial de contar, señalado por la esencia de la cantidad. En el contar con algo y en el contar con confianza en algo, al representar se le saca a la luz, se le hace manifiesto lo así tenido-en-cuenta. Por tal tener-en-cuenta sale algo a la luz, sucede; *eventus* y *efficere* pertenecen, así, a la región de la *ratio*. El sentido propio del verbo «contar» –dilucidado concisamente–, y que por serle propio alcanza un sentido amplio, está nombrado en el verbo latino *reor*.

Ratio significa echar cuentas. Cuando echamos cuentas nos representamos lo que hay que tomar en cuenta así como con qué se cuenta a propósito de un asunto, aquello que hay que guardar en vista. Aquello con lo que así se cuenta, y aquello con lo que se calcula, rinde cuentas de aquello con lo que una cosa se las ha, aquello que de su parte está como aquello que la determina. En el echar cuentas, viene a comparecer aquello en que resida < lo que im-porte en > el hecho de que una cosa sea tal como es. *Ratio* significa echar cuentas; pero echar cuentas tiene un doble sentido. Una vez significa calcular en el sentido de hacer; otra, lo que resulta de tal hacer, aquello con lo que se cuenta, la cuenta pro-puesta: la rendición de cuentas.

Decimos: dar cuenta de algo. La lengua de los romanos dice: *rationem reddere*. En la medida en que en el echar cuentas y en el dar cuenta viene presupuesto aquello con lo cual y a propósito de lo cual se cuenta en una cosa o acción dadas, el *reddere* pertenece necesariamente a la *ratio*. Está en la esencia de la ratio misma el hecho de que el *principium rationis* sea un *principium reddendae rationis*. En cuanto rendición de cuentas, la ratio es en sí un *reddendum*. Ello no le viene propuesto ni impuesto a la *ratio* desde ningún sitio. El *reddere* está, en la / esencia de la *ratio*, prefigurado y 169
requerido de antemano como un echar cuentas. El contar confiadamente con... y el contar con... es un ofrecer que sopesa y excede.

Pensemos por un momento un pensamiento interpuesto, pero decisivo <que da la pauta>. La proposición del fundamento, oída en la segunda tonalidad, dice: ser y fundamento: lo mismo. Entretanto hemos oído que ser se despeja, por caso, como un sino del ser. Con ello coincide, en cuanto que es lo mismo, una acuñación –en cada caso conveniente según sino– del fundamento, de la *ratio*, del echar cuentas, de la rendición de cuentas. Ahora bien, cuando el *reddendum* pertenece a la esencia de la *ratio* vira, también, junto con ella, modo y sentido del *rationem reddere*. Es verdad que el giro lingüístico es el mismo en los viejos romanos y en Leibniz. Pero precisamente esto Mismo ha virado –al modo de la historia del ser– de tal manera, que él fue el hilo conductor que acuñara a la época moderna y que

cosas, de todas maneras; y ello por fortuna, tan pronto desechemos la prisa ciega con que traducimos las palabras latinas por otras que nos resultan corrientes: *causa* por causa, *ratio* por fundamento, *efficere* por efectuar, *effectus* por efecto. Estas traducciones son absolutamente correctas. Pero su corrección es también algo capcioso, pues a través de ella nos enredamos en representaciones históricamente más tardías, o sea, modernas, que siguen dando hoy la pauta. Así enredados, ya no escuchamos nada de lo que viene dicho en la palabra romana ni del modo en que es dicho. Atendamos sin embargo al asunto; no dejará por ello de seguir siendo cuestionable si podemos oír hacia atrás con la suficiente amplitud. /

167 *Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum.* Hallamos aquí *ratio* y *causa*, nombrados en conexión con *efficere* y *eventus*. La palabra *eventus* es quizá la clave del enunciado ciceroniano, un enunciado que suena casi como la constatación de un maestro de escuela, sin huellas de tener alcance para la historia universal. Y sin embargo, un alcance tal late en las mencionadas palabras. *Eventus* es lo que sucede; *efficere* es el entresacar y el sacar a la luz. En la región del sacar a la luz y del suceder se habla de la *ratio*, palabra que ya no nos está permitido traducir por «fundamento» y «razón»; si lo hiciéramos, nos bloquearíamos nosotros mismos el camino dentro de la trayectoria visual a la que hay que atenerse a partir de ahora. Pero, ¿cómo vamos a traducir entonces *ratio efficiendi*? *Ratio* es *ratio* para lo que ha de sacarse a la luz, es su causa. Es el respecto al *efficere* el que caracteriza a la *ratio* como *causa*. Esta *causa* pertenece a la región del sacar a la luz, a propósito de lo cual algo sucede. ¿En qué medida pertenece la *causa* a esta región? En la medida en que tiene el carácter de *ratio*. ¿Qué significa *ratio* aquí? La *ratio*, ¿está coordinada con la región del *efficere* o, incluso, restringida a ella? De ninguna manera. Lo que se da es lo contrario. La región de *efficere* y *eventus* pertenece a la de *ratio*. Pero a través de este pasaje no experienciamos lo que la palabra nombra, precisamente porque todo lo que Cicerón dice aquí viene reconducido a la *ratio*. Y sin embargo, el enunciado de Cicerón sigue siendo muy esclarecedor.

Ratio pertenece al verbo *reor*, cuyo sentido conductor es: tener algo por algo. Aquello por lo que algo es tenido viene emplazado debajo, supuesto. En un tal emplazar debajo, aquello a lo cual se le emplaza algo debajo viene dirigido a eso que le está a la base. Eso, enderezar algo a algo, es el sentido de nuestro verbo *rechnen* <contar>. Contar con una cosa significa: tenerla a la vista y dirigirse según ella. Contar confiadamente con una
168 persona o estado de cosas significa: / tener expectativas respecto a ello y, a este respecto, enderezarlo según derecho, como una cosa tal sobre la cual cabe edificar. El sentido propio de «contar» no está necesariamente referido a números. Ello vale también por lo que hace a eso que nombra «cálculo». *Calculus* es la piedra con que se juega en tablero; y luego,

metafísica occidental, y en especial de la metafísica moderna, de una manera tan clara como apenas se da en otra obra del pensamiento anterior a la era de Kant. El mentado escrito de Leibniz, surgido en el año 1714, fue publicado por vez primera en 1840, en el texto original francés de la Biblioteca de Hannover, gracias a un discípulo de Hegel, Joh. Ed. Erdmann.

«Fundamento» es la traducción de *ratio*. Lo que «fundamento» nombra, aquello de lo que habla la proposición del fundamento, transmite por ende eso que, en el bífido decir único de *ratio*, es experienciado y pensado. A él le tenemos que volver a interrogar. Aquí sólo podemos hacerlo a grandes rasgos. Para que la cosa no se quede aquí en una casual definición nominal, guardemos en vista la dirección del camino; pues lo que hay que tener en vista es el hecho, y el modo, en que ser y fundamento «sean» lo mismo. Esto dice ahora: hay que acoger y recoger en la memoria, en el sentido originario de ésta, hasta qué punto se anuncia al inicio de la historia acontecida del ser la mismidad de ser y fundamento, y ello, además, para que en cuanto tal mismidad permanezca, por largo tiempo, desatendida e impensada. Y sin embargo, esto desatendido es lo inaudito, a saber, lo único en su género, propio de la historia acontecida del ser y del inicio de ésta.

En la palabra «fundamento» habla la *ratio*, haciéndolo además desde el doble sentido de razón y fundamento. Ser un fundamento caracteriza también eso que llamamos causa, en latín causa; a ello se debe que, según se cita a menudo, la proposición del fundamento rece también: *nihil est sine causa*. Como consecuencia de una larga tradición y costumbre del pensar y decir, ya no encontramos nada incitante en el hecho de que *ratio* nombre
a la vez razón y fundamento. Pero si / lo pensamos con cuidado, tenemos 166
que admitir que eso que quiere decir «fundamento», a saber: hondón, tierra, suelo, no tiene sencillamente nada que ver, al pronto, con la razón y con el percatarse. Con todo, *ratio* significa indiscutiblemente, al mismo tiempo, razón y fundamento. ¿De dónde procede este doble sentido de *ratio*?

La palabra latina *ratio* no mienta, original y propiamente, ni razón ni fundamento, sino otra cosa. Sin embargo, esta otra cosa no es tan totalmente diferente como para que a la palabra *ratio* se le pudiera impedir hablar, posteriormente, en el doble sentido de «razón» y «fundamento». Para ir a buscar, enseguida, la región clásica en la que la palabra latina *ratio* hablaba su decir, citemos un pasaje de Cicerón. Este pasaje arroja al mismo tiempo luz sobre el contexto en que la cosa está, contexto en el que nos gustaría pararnos a pensar. Cicerón dice (Part. <*Oratoriae Partitiones*> 110):

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum.

Traducido a la manera acostumbrada, esto quiere decir: «Llamo causa al fundamento del efectuar; y a lo que sucede y se sigue de ello, lo efectuado».

¿Qué vamos a hacer con este enunciado de Cicerón? Parece como si arrojara más sombra y oscuridad sobre la cosa que luz en ella. Así están las

similares, conlleva de suyo el traducir. No da igual decir «traducir» cuando se trata de una carta de negocios que decir «traducir» cuando se trata de un poema. La carta es susceptible de traducción, el poema no. Entretanto, ya ha puesto en curso máquinas traductoras la técnica moderna o, dicho más exactamente, la moderna interpretación logística del pensar y del hablar, que le es electivamente afín. Pero cuando se traduce no se trata solamente de saber en cada caso lo que se traduce, sino de qué lenguaje a qué lenguaje. Lo ahora notado concierne, con todo, a circunstancias de la
164 traducción, / fácilmente oteables con pocos conocimientos y con un mínimo de reflexión. Y sin embargo, aun en esos casos no dejamos de seguir echando en falta un rasgo decisivo que atraviesa toda traducción esencial. Con ello mentamos traducciones tales que, en épocas, cuando es el tiempo, tra-ducen una obra del poetizar o del pensar. El rasgo en que estamos pensando consiste en el hecho de que, en tales casos, la traducción no se limita a ser exégesis, sino tradición. En cuanto tradición, pertenece al más íntimo movimiento de la historia acontecida. De acuerdo a lo anteriormente mencionado, esto significa que una traducción esencial corresponde en cada caso a una época del sino del ser, y ello de manera que, en el sino del ser, habla un lenguaje. Ya se mostró, aunque desde luego sólo a guisa de alusión, el modo en que la Crítica de la razón pura kantiana corresponde a la interpelación de la proposición del fundamento suficiente, y al modo en que esta correspondencia es llevada al lenguaje. «Razón», empero, así como «fundamento», hablan como traducciones de la sola palabra *ratio*. Pensado históricamente, esto quiere decir: la palabra *ratio* habla, con su bífido decir único –que, en copertenencia, nombra a la razón y al fundamento– desde aquel pensar que constituye la crítica de la razón pura a la luz de la proposición del fundamento suficiente. En tal hablar, se transmite como tradición la ratio y lo en ella pensado. Es esta transmisión de tradición, aquí mentada, la que mueve la historia propiamente acontecida. Aun a riesgo de que parezca una exageración, nos es lícito decir incluso: si en el pensar moderno no hablara la *ratio* en la traducción –de doble sentido– de razón y de fundamento, no habría habido entonces una crítica kantiana de la razón pura, entendida como delimitación de las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia.

Con esto, con decir que la palabra «fundamento» es la traducción de *ratio*, parecería haber purgado esta constatación su carácter de lugar común. Sea apuntado sólo de paso que la fuente clásica para la intelección de la
165 tradición conveniente, según destino, de la / *ratio* como fundamento y como razón está, por lo que hace al pensar moderno, en los parágrafos 29 a 32 de la «Monadología» leibniziana. «Monadología» es el nombre de uno de los últimos escritos de Leibniz. Trata de los principios de la filosofía. Los 90 parágrafos de ese escrito permiten que aparezca el andamiaje de la

Pensado en conjunto, fundamento mienta la región que está más honda, y que a la vez soporta. Hablamos, de este modo, del fondo del corazón. Ya desde el siglo XVI, *auf den Grund kommen* < «llegar hasta el fondo de algo» > significa: indagar la verdad de aquello que propiamente es. Fundamento mienta una cosa tal que a ella descendemos y a ella retornamos, en la medida en que el fundamento es aquello sobre lo que algo descansa, en lo que reside < la importancia de > algo, de donde algo se sigue. Según estos respectos, el lenguaje del pensar habla de fundamento esencial, de fondo generativo, de fundamento en el sentido de motivación, de fundamento de pruebas. La referencia del fundamento a esencia, generación, movimiento y prueba viene ya tempranamente a comparecer en la historia del pensar, aunque de modo característicamente disperso. Sólo que, cuando hablamos de fundamento esencial y de fondo generativo, de motivo o de prueba, subsiste la pregunta de si estos distintos respectos surgen de una mirada que va al fundamento o de otra que va al ser. Pero, ¿qué ocurre si fundamento y razón «son» lo mismo?

Según los respectos mentados, mas yendo tras su huella de una manera más radical, gusta Hegel de utilizar –dado su inhabitualmente claro oído para el más íntimo pensar del lenguaje– el giro: *zum Grunde gehen* («hundirse»). Lo que en sentido hegeliano, es decir, aquí en sentido literal,
/ va al fondo de la cosa, no desaparece en ella, sino que lo que se hunde 163
encuentra ante todo y por vez primera el fundamento y, partiendo de este fondo, llega a nacer. Irse al fondo significa para Hegel: co-incidencia de las determinaciones de una cosa en la unidad que prevalece a través de todas ellas.

Aunque cabría amontonar fácilmente observaciones semejantes, no dejaríamos de seguir estando con ello dentro de la dilucidación de la palabra aislada «fundamento». Seguimos sin avistar nada del lugar a partir del cual habla la proposición del fundamento según la escuchamos en la segunda tonalidad, la cual hace sonar una copertenencia de fundamento y ser. Oímos este son cuando nos paramos a pensar que la proposición del fundamento, más exactamente, su establecimiento como proposición fundamental suprema por Leibniz, prepara esa época de la historia acontecida del ser en la cual viene a comparecencia el ser, trascendentalmente acuñado como enfrentamiento objetual. Parémonos a pensar en esto, y veamos entonces con atención lo siguiente:

Lo que, hablado en nuestro lenguaje, se llama «proposición fundamental del fundamento», es la versión abreviada del título *principium reddendaue rationis sufficientis*. Fundamento es la traducción de *ratio*. Constatar tal cosa puede que, en tanto, se haya vuelto superfluo. Además, tal constatación es un lugar común, y lo será ciertamente mientras no nos hagamos pensamiento alguno sobre aquello que en este caso, y en otros

aquello que nosotros llamamos ser y fundamento «es» lo mismo. Pues esto que es lo mismo es, al mismo tiempo, lo constante que lanza destellos, en cada caso, en la subitaneidad de un sino del ser.

Ahora preguntamos: ¿qué significa fundamento? ¿Qué es aquello que nos hace signos para pensar la palabra «fundamento»? Se dice que una palabra significa algo. Por su significación, y a través de ella, una palabra se refiere a una cosa. Ciertamente, esta representación aquí esbozada de lo que una palabra es nos resulta corriente. Pero falta saber si resiste a una reflexión más rigurosa sobre la esencia del lenguaje. Pues ni siquiera cuando seguimos teniendo al lenguaje por instrumento de información se convierte el hablar del lenguaje en ningún caso en un mecanismo de curso, en algún respecto, uniforme.

Si nos limitamos al lenguaje occidental y reconocemos de antemano como límite esa limitación, podemos decir: nuestros lenguajes hablan históricamente. En el supuesto de que en la indicación de que el lenguaje sea la casa del ser deba haber algo verdadero, el hablar históricamente acontecido del lenguaje se proveerá entonces históricamente y ajustará a través del sino, en cada caso, del ser. Pensado desde la esencia del lenguaje, lo que esto dice es que es el lenguaje el que habla, no el hombre. El hombre habla sólo en cuanto que, destinalmente, y convenientemente, corresponde al lenguaje. Pero este corresponder es el modo propio según el cual pertenece el hombre al despejamiento del ser. La multiplicidad de significaciones de una palabra no proviene por ello en primer lugar del hecho de que nosotros, hombres, mentemos al hablar y escribir, de tiempo en tiempo, cosas diversas con una palabra. La multiplicidad de significaciones es en cada caso una multiplicidad históricamente acontecida. Surge del hecho de que nosotros mismos estamos en cada caso mentados, o sea, interpelados –en cada caso de manera distinta– en el hablar del lenguaje, según el sino del ser relativo al ser del ente.

Hablamos de los fundamentos de un edificio, de una regla fundamental
162 de vida, de / una proposición fundamental. Con todo, notamos aquí al punto que, aunque este significado de fundamento nos sea absolutamente corriente, éste no deja de ser sin embargo, al mismo tiempo, abstracto, es decir, extraído y desprendido de la región a partir de la cual la palabra dice más inicialmente la significación antes mentada. «Fundamento» nombra, por un lado, la profundidad, por ejemplo, el fondo del mar, del valle, el hondón de una pradera, una hondonada, tierras y suelos más profundos; en un sentido más amplio, mienta la tierra, el subsuelo. Todavía más originariamente, sigue queriendo decir hoy «fundamento», en la región de habla suabo-alemana, tanto como humus. Es el fondo como tierra vegetal o mantillo, el suelo grávido, fructífero. Un parterre tiene, por ejemplo, demasiado poco fondo para crecer, y hay que agregárselo para que medre.

haciéndolo además mediante una representación que planearía sobre los tiempos. Sólo que lo temporal sería entonces, así representado, la efectiva realización, en cada caso limitada, del intrínseco y supratemporal contenido de la definición. Es verdad que se suelen aducir tales realizaciones efectivas –aun las de valores e ideas– como signo característico de lo histórico. La representación de la historia como realización efectiva de ideas tiene su propia historia, que viene de lejos. La mencionada representación de la historia es casi imposible de erradicar. Cuando volvemos a pensar esa representación, se le muestra entonces, desde luego, a la mirada sin prejuicios que la representación de la historia como efectiva realización temporal de ideas y valores supratemporales no viene del tronco de la experiencia de
la historia. / En la representación corriente de la historia, la escisión 160
platonizante del mundo –no la platónica– en una zona sensible, mutable y otra suprasensible, inmutable, se transfiere –sin pararse a pensar más en ello ni darle más vueltas– a eso que por lo pronto aparece como curso de la humana acción y pasión y que, en cuanto acontecer que así corre, se llama historia.

Esta representación corriente de la historia no se deja con todo eliminar por edicto alguno, ni tampoco por otras medidas que pretendieran cambiar en otra, inmediatamente, esta representación de la historia. Desvarío sería pretender cosa tal. Pues esta representación de la historia y su obstinada exigencia está ella misma determinada por el sino del ser, y ello quiere decir: por el dominio del pensar metafísico. La representación que de entrada se tiene de la historia como efectiva realización temporal de lo supratemporal dificulta, desde luego, todo esfuerzo por avistar aquello único en su género que se oculta en la enigmática continuidad que cada vez se rompe y concentra en lo súbito de lo propiamente destinal. Lo súbito es lo repentino, que sólo en apariencia contradice lo continuo, es decir, lo duradero. Duradero viene a ser lo que del caso perdura en verdad. En lo repentino, empero, eso que perdura en verdad, hasta ahora sin embargo oculto, viene a hacerse por primera vez duradero en verdad, y visible. Y sin embargo, no tenemos empacho en conceder el hecho de que nunca accederemos a la cercanía de la historicidad, que hay que pensar a partir de la mirada que va al sino del ser, mientras sigamos presos en la red de representaciones que vuelven todas ellas a buscar su salvación, impremeditadamente, en la diferenciación de lo absoluto y lo relativo, sin determinar nunca esa diferenciación suficientemente a partir del único lugar desde el cual es ella determinable, es decir, delimitable. ¿Qué lugar es ése? Aquél hacia el cual estamos de camino por vez primera con la
pregunta por la proposición del fundamento, / en tanto que localizamos 161
lo que la proposición dice en la segunda tonalidad. Este estar de camino nos brinda una oportunidad de avistar al menos, aquí y allá, en qué sentido

en sí, ni tampoco nada que se en-contrara frente a nosotros; sino que él es, antes bien, *en cuanto que* es un «estarle frente por frente» al ser y la esencia humana, el sino mismo. Tenemos buen cuidado en decir «antes bien», puesto que tampoco de esa manera se ha dado de lado la sospecha de que ser esencie como algo separado del hombre.

El sino del ser es, en cuanto exhortación (*Zuspruch*) e interpelación (*Anspruch*), la sentencia (*Spruch*) a partir de la cual habla (*spricht*) todo humano hablar. < El signo del ser es, en cuanto adjudicación e indicación, el veredicto a partir del cual dice todo humano decir >. Sentencia se dice en latín *fatum*. Pero el *fatum* en cuanto sentencia del ser, en el sentido de ser el sino que se retira, no tiene nada de fatalista, por la sencilla razón de que el sino nunca puede ser tal. ¿Por qué no? Porque el ser, al asignarse, aporta lo libre del espacio de juego del tiempo, y de consuno libera al hombre, llevándolo por vez primera a lo libre de sus posibilidades esenciales: con-venientes, cada vez, a su sino.

El salto no repele de sí, al lanzarse, la región de lanzamiento, sino que, al saltar, se hace conmemorativa apropiación del sino del ser. Por lo que hace al salto mismo, esto quiere decir que no salta ni de la región de lanzamiento, abandonando ésta, ni parte hacia otro ámbito, separado de por sí. Sólo en cuanto conmemorativo sigue siendo el salto salto. Conmemorar, pensar-en, a saber, en el sino sido, quiere decir sin embargo: pararse a pensar, y además, pararse a pensar lo aún impensado en lo sido, atendiéndolo como aquello hacia lo cual hay que pensar. A esto le
159 corresponde el / pensar sólo en cuanto que piensa por anticipado. Conmemorar, pensar-en lo sido es pensar-por-anticipado en lo impensado, en dirección a lo cual hay que pensar. Pensar es pensar por anticipado que piensa-en, que conmemora; ni se adhiere –historiográficamente, y de manera representativa– a lo sido, como si éste fuera cosa pasada, ni se rigidifica representándolo, con profética desmesura, en un futuro presuntamente sabido. El pensar que piensa-en y que piensa-antes-de es el acto de saltar propio del salto. Este salto es una trans-posición, a la cual se ajusta el pensar.

Ello implica que el pensar tiene que dar el salto siempre de nuevo y más originariamente. En ese saltar, cada vez más inicial, del salto no hay ni repetición ni regreso. Se requiere del salto hasta que el conmemorante pensar anticipativo enderezado al ser en cuanto ser se haya transmutado, a partir de la verdad del ser, en otro decir. Por el camino que debía apuntar a la historia del pensar como sino del ser se habló constantemente, por ser ello irremediable, de ser y fundamento. Lo que las palabras dicen no se deja reducir ni embalar jamás en una definición. Tal proceder tendría la desmesura de creer en la posibilidad de captar de manera equivalente y uniforme todas las determinaciones esenciales de ser y fundamento,

Lección duodécima 157

Caminando por este Curso, llegamos a una residencia en la cual se da el salto que pasa de la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema sobre el ente a la proposición del fundamento como un decir acerca del ser. La transición de la tonalidad habitual de la proposición a la inhabitual no admite, en cuanto salto, coerción alguna. El salto sigue siendo una posibilidad libre del pensar, y esto de manera tan decisiva que incluso la comarca esencial de la libertad se abre por vez primera con la región del salto. Precisamente por eso estamos ob-ligados a preparar el salto. Para ello, necesitamos hacer visible la región de lanzamiento y nítida la permanente ligazón con esa región. La región de lanzamiento es la historia acontecida del pensar occidental, experienciada como sino del ser. En la medida en que el sino del ser emplea, en su exigencia destinal, la esencia pensante del hombre que históricamente acontece, la historia acontecida del pensar se aquieta en el sino del ser. A ello se debe que la historia acontecida del ser no sea un decurso de transformaciones de un «ser» que se hubiera desembarazado de ellas, y subsistiera por sí. La historia acontecida del ser no es ningún proceso objetualmente representable y sobre el cual pudieran narrarse «historias del ser». El sino del ser sigue siendo en sí la historia acontecida de la esencia del hombre occidental, en la medida en que, para el edificante habitar del despejamiento del ser, hace falta el hombre que históricamente acontece. En cuanto retirada con carácter de sino, el ser es ya en sí un respecto a la esencia del hombre. Sin embargo, a través de ese respecto, el ser no viene humanizado, sino que la esencia del hombre permanece arraigada, mediante ese respecto, en la localidad del ser. /

(Con ocasión de una controversia con Ernst Jünger, he puesto en 158
claro la determinación –aquí dilucidada– del ser, con vistas al nihilismo moderno. El ensayo ha aparecido, en tanto, como escrito suelto bajo el título «Sobre la cuestión del ser» < R. de Occidente, Madrid, 1958 >).

Para nuestro pensar, inmerso casi totalmente en el representar objetual, lo nombrado por el giro «sino del ser» sigue siendo al pronto difícilmente accesible. Sólo que la dificultad no está en la cosa, sino en nosotros. El sino del ser, en efecto, no sólo no es ningún proceso que se desenvolviera

–y conforme a esencia– del lenguaje el hecho de que éste nos aparezca como un ensamblaje y ajuste de palabras, de palabras que, según se dice, son portadoras de significado y tienen, con esto, un significado. Que esto sea así, que haya significados verbales, lo tenemos por cosa tan comprensible de suyo como el hecho de que nos aparezca lo ente como objeto, como obstante. Pues también ambas maneras de representación están, en cierta forma, en conexión. De acuerdo con esa representación habitual de la palabra según la cual la palabra tiene un significado, hallamos distintos significados de la palabra «fundamento». Si preguntamos por el significado fundamental de la palabra «fundamento», con la pregunta misma hemos ya respondido, es decir, aducido lo que mentamos con «fundamento», a saber: la base, el fundo, aquello sobre lo cual algo se basa, se levanta y yace. Hablamos de los fundamentos de un edificio, de una regla fundamental de vida, de una proposición fundamental.

la manera acostumbrada y habitual en que nosotros entendemos y decimos «ser» no ha de ser desechada y despachada como si fuese una negligencia. Este modo usual de nuestro respecto al «ser» pertenece necesariamente a la manera como el hombre, por lo pronto y por lo común, residiendo en el interior del ente, corresponde al sino del ser. Éste es también el motivo por el que la pregunta pensante por el ser siga siendo, en todo momento, cosa extraña y que trae de cabeza, sobre todo a quienes intentan preguntarla. Ello apunta a una diferencia existente entre las ciencias y la filosofía. Allí, lo excitante y estimulante de lo siempre nuevo y de los resultados; aquí, eso que trae de cabeza: lo mismo en su simplicidad, que no admite resultado alguno, ya que nada puede resultar, puesto que el pensar, en la medida en que va pensando en pos del ser, torna a pensar en dirección al pensamiento, es decir, en dirección a la esencia de éste, entendida como la verdad del ser.

Sin embargo, lo nombrado por la palabra *Grund* y los nombres correspondientes se deja aún más difícilmente exponer, sobre todo, cuando también aquí intentamos avistar lo mismo; eso que, en los nombres usados hasta ahora, viene al lenguaje como fundamento, *ratio*, causa < lat. >, causa, condición de posibilidad.

Si queremos labrar aquí un camino, tendremos que resignarnos al hecho de que la exposición se quede atascada de tosca manera. Con respecto a lo que haya de pensarse a través de la palabra «fundamento» sigue siendo igual de vigente lo observado acerca del entender y decir la palabra «ser». En las lecciones precedentes, todos nosotros hemos entendido también, de
156 alguna manera, la palabra, mencionada a menudo: «fundamento». / Por eso pudo también verse desplazado eso que ahora ya no podemos eludir por más tiempo: la dilucidación de la palabra «fundamento» y de los nombres que, en la historia del pensar, dan nombre a lo designado en general en nuestro lenguaje por la palabra «fundamento».

Para no descarriarnos en nuestras dilucidaciones, recordemos a dónde pretendemos llegar. Se trata de mirar penetrantemente en el siguiente estado de cosas: el hecho de que «ser» y «fundamento» «son» lo mismo, y cómo lo son. Dicho de otro modo: pretendemos oír lo que dice la proposición del fundamento en la segunda tonalidad, como decir acerca del ser. Tal oír no se limita a tomar nota de algo, sino que, cuando acontece a derechas, el oír pensante hace la experiencia del lugar hacia el cual nosotros ya siempre, es decir, propiamente, per-tenecemos.

Cuando preguntamos lo que significa «fundamento», mentamos entonces, por de pronto, lo que significa la palabra: la palabra significa algo; nos da algo a entender, y nos lo da ciertamente por el hecho de que ella habla a partir de algo.

Dejando totalmente aparte, sin embargo, el carácter histórico de la multiplicidad de significaciones de una palabra, es ya un carácter histórico

con aspecto de multiplicidad confusa de representaciones, viene a comparecer una mismidad y simplicidad del sino del ser y, en consecuencia, una madura continuidad de la historia acontecida del pensar y de lo pensado por él.

Sólo difícil y raramente en su plenitud avistamos nosotros este «mismo» en su rasgo más propio. Ser se le asigna y destina al temprano / pensar 154
griego, entre otras cosas, como *physis*. Para Kant, ser dice el enfrentamiento objetual del objeto. Ahora bien, aun cuando para Kant sea este objeto precisamente la naturaleza y el nombre griego del ser, *physis*, venga traducido por *natura* y naturaleza; aun cuando, por consiguiente, allí *physis* y enfrentamiento objetual aquí mienten en apariencia el ser de la naturaleza, no encontramos, sin embargo, al punto eso que se asigna y destina como lo mismo en el sino temprano y en el sino moderno del ser, en la *physis* y en el enfrentamiento objetual. Ello no es de ninguna manera eso que se llama «naturaleza». Cabe con todo aducir rasgos de la historia acontecida del ser, en los que reconocemos hasta qué punto palabras conductoras tan separadas como *physis* y enfrentamiento objetual no dejan de hablar de lo mismo.

Tanto antaño, pues, como con posterioridad, ser se despeja, si bien de manera distinta, con el carácter del resplandecer, del parecer que se demora, del hacer acto de presencia, del enfrentamiento y del estar en contra. Aducir esos momentos no deja de ser una mera indicación enumerativa, bien lejana de una mirada que penetre en cada una de las épocas del pleno sino del ser, y que penetre en el género según el cual irrumpen las épocas súbitamente, como brotes. Las épocas no se dejan deducir unas de otras, y menos aún salpican el camino de un proceso que las recorra. Hay, sin embargo, una tradición de época en época, pero ésta no corre entre ellas como un vínculo que las conectara, sino que la tradición viene, de vez en vez, de lo oculto del sino, al igual que de una fuente brotan diversos arroyuelos que nutren un río que está en todas partes y en ninguna.

Esta observación tiene un significado fundamental para todo tipo de habla acerca del ser, ya aparezca en esta lección o dondequiera que sea en el pensar, y en el volver a pensar, lo pensado. No es ningún vacuo sonido el decir «ser», el decir «es». Nosotros entendemos lo que decimos, es decir, lo que proferimos. Al mismo tiempo nos quedamos perplejos cuando debemos decir, o sea, traer ahora ante la vista, / *qué* es lo que pensamos. 155
Nos quedamos perplejos cuando debemos convenir en que, pese a las diversas maneras de representación, de experiencia y de expresión, pensamos – en el sentido de la historia acontecida– lo mismo. Eludimos con excesiva facilidad esta perplejidad, buscando salvación en la opinión corriente. A la perplejidad se asocia el hecho de que sigue estando pendiente un presentimiento de eso que, sin pensar, pensamos en la palabra «ser». Pero

mismo y su mismidad. Este mantener pertenece a una «pertinencia» (*Verhältnis*) <habit.: «relación»>, pensar la cual es tarea aún pendiente para el pensar. Claro que ello viene ya a comparecencia bajo cierta figura gracias al pensar metafísico, y de la manera más pura en la lógica de Hegel.

Cuando decimos: ser y fundamento: lo mismo, no se echan ser y fundamento de consuno a la grisalla de una vacua uniformidad, de forma que estuviera permitido decir a la ligera, en lugar de ser, fundamento y, en lugar de fundamento, ser. Más bien, ambas palabras nos dan a pensar cosa diversa, una cosa tal que nosotros a primera vista tampoco conjuntamos, aun cuando la proposición del fundamento, en la segunda tonalidad, rece: «nada *es* sin *fundamento*». Lo que esto dice es: en el «es» se hace valer el fundamento. Pero el fundamento funda de tal manera que lo fundado es tal que él es, es decir, es ente.

Cuanto más precisamente mantengamos por separado «ser» y «fundamento», tanto más decisivamente nos veremos atenidos a preguntar: ¿cómo con-vienen y se co-pertenecen ser y fundamento? ¿Hasta qué punto dice la proposición del fundamento, en la segunda tonalidad, una verdad cuyo peso y alcance apenas si medimos aún? /

153 Entretanto, hace ya algunas lecciones que hablamos de «ser» y de «fundamento» sin haber cumplido el requisito más urgente de todos, a saber, captar por medio de conceptos estrictos aquello de lo que perennemente se está hablando, esto es, «ser» y también, «fundamento», asegurando así, de antemano, al curso de la localización, la necesaria fiabilidad. ¿A qué se debe esa omisión? Se debe a aquello de lo cual se hablaba hasta ahora cuando recordábamos la historia acontecida del ser y la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema. A ese propósito, el ser fue denominado como *physis*, como brotar- de-por-sí; ser fue denominado como enfrentamiento objetual del objeto de la experiencia. Se habló del fundamento como *ratio* y como *causa*, como condición de posibilidad. De lo que desde luego no se habló en absoluto de un modo directo, aunque algo de ello sí se pudiera y debiera mostrar indirectamente en el camino hasta ahora recorrido, es de lo siguiente: eso que de distintas maneras viene denominado «ser» y «fundamento» y, en tal denominación, traído a una cierta luz, no admite de suyo una definición en el sentido académico de la conceptualización tradicional. De aquí que, si omitimos algo que en la cosa misma sigue siendo inadmisible, se trata entonces de una omisión que, estrictamente pensada, no lo es. Pero entonces, ¿acaso los nombres que traen al lenguaje de diversa manera «ser» y «fundamento», y acaso lo pensado por nosotros en los nombres, históricamente diversos, correspondientes a ser y fundamento, van a caer cada uno por su lado en una confusa dispersión? Desde luego que no; pues en aquello que, historiográficamente amontonado y apilado, se desprende

cuatro primeros. El quinto tema capital concierne al cambio de tonalidad en la proposición del fundamento. Detrás del cambio de tonalidad de la misma proposición se oculta el salto que va de la proposición del fundamento como proposición fundamental sobre el ente a la proposición del fundamento como decir acerca del ser. Así, en cuanto conmemorativa y anticipativa en el pensar, la pro-posición es una «trans-posición» en el sentido de salto. Pensemos hasta el fondo la multívoca palabra «Satz», no sólo como enunciado, <como un decir que viene de...>, no sólo como decir, ni sólo como salto, sino al mismo tiempo, además, en el sentido musical. Entonces será cuando adquiramos una completa perspectiva de cara a la proposición del fundamento. Si entendemos la palabra «Satz» en sentido musical < «movimiento» >, entonces, para nuestro camino a través de la proposición del fundamento sigue en vigor lo escrito una vez por Bettina von Arnim en su «Correspondencia de Goethe con una niña»:

> «Cuando en música se habla de frase <movimiento> y del modo de su ejecución, de su conducción de un extremo a otro, o bien se habla del acompañamiento de un instrumento y de la inteligencia con que éste es manejado, yo opino al respecto justamente lo contrario, esto es, que es la frase la que transporta al músico, que la frase se establece, desarrolla y concentra sin cesar, hasta que el espíritu se ha ajustado del todo a ella.» (*Sämtliche Werke*, ed. Oehlke, T. III, p. 168).

Dicha en la segunda, pero desacostumbrada tonalidad, la proposición del fundamento reza: «nada *es* sin *fundamento*». Las palabras «es» y «fundamento», ahora acentuadas, dejan que suene una unisonancia entre ser y fundamento. La proposición dice ahora lo que dice a partir de esta unisonancia. ¿Qué dice la proposición? Dice: ser y fundamento / se 152
copertenecen. Esto significa: ser y fundamento «son», en esencia, lo mismo. Si pensamos lo mismo o, más exactamente, la mismidad en cuanto copertenencia en esencia, estamos reteniendo entonces en la memoria uno de los más tempranos pensamientos del pensar occidental. Según esto, lo mismo no mienta la vacua uniformidad de una cosa, y otra, y otra..., ni tampoco la uniformidad de algo con él mismo. Lo mismo, en el sentido de tal uniformidad, es el carácter indiferente de la vacua identidad, incesantemente repetible: A en cuanto A, B en cuanto B. Lo mismo, pensado en el sentido del copertenecer en esencia, hace saltar sin embargo la indiferencia de aquello que se copertenece, manteniéndolo más bien separadamente en la más extrema desigualdad, manteniéndolo sin dejar justamente que caiga por separado y que, así, caiga en ruinas. Esta conjunción en la disyunción <, este mantener-unido en el hecho de mantener por separado, > es un rasgo de aquello que denominamos lo

la metafísica del idealismo alemán, es la dialéctica. Esta dialéctica que hay que pensar según la historia acontecida del ser, transformada en materialismo histórico-dialéctico determina empero, de muchas maneras, la historia actual de la humanidad. La controversia histórico-universal de nuestra era
150 viene de más lejos / de lo que podrían hacernos creer las luchas políticas y económicas por el poder, que ocupan el primer plano.

Con la asignación y destinación del ser como enfrentamiento objetual comienza la más extrema retirada del ser, en la medida en que la proveniencia esencial del ser ni siquiera como pregunta y cosa digna de ser preguntada llega a estar a la vista. ¿Por qué no? Porque en la región completa y exhaustivamente medida de la *ratio* como razón y subjetividad se ha decidido y cerrado a la vez la completa fundamentación del ente en cuanto tal.

> [Cuando se habla del sino del ser, «ser» no quiere decir otra cosa que: el asignarse y destinarse del despejante abrir vías, propio de la región, en pro de una aparición del ente cada vez acuñado de diferente manera, junto con la simultánea retirada de la proveniencia esencial del ser en cuanto tal. En la era del establecimiento de la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema, el pensamiento occidental juega en una época del sino del ser que también destina provisiones todavía a nuestro estar histórico actual, y que seguiría haciéndolo incluso si no conociéramos más que los nombres de los pensadores de esa era –Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schelling– y nada supiésemos de su íntima afinidad y amistad estelar.]

Con todo, la historia acontecida del pensar occidental se muestra por vez primera como sino del ser, y solamente entonces, en el momento en que nosotros, *desde el salto*, miramos retrospectivamente al conjunto del pensar occidental y, conmemorándolo, lo conservamos como el sino sido del ser. Al mismo tiempo, no podemos preparar el salto sino de manera tal que hablemos a partir de la historia acontecida del ser, ya convenientemente < e.d. en su sino > experienciada. El salto abandona la región de lanzamiento y vuelve al mismo tiempo a ganar de nuevo la abandonada región al conmemorarla, de modo que lo sido se hace ahora por vez primera algo que ya no se puede perder. Sin embargo, el lugar hacia donde salta el salto, pensando anticipativamente, no es un ámbito de lo presente directamente
151 accesible, sino la / región de aquello que, como digno de ser pensado, por vez primera adviene. Pero este advenimiento está marcado además por los rasgos de lo sido, y sólo por ellos resulta reconocible. De los cinco temas capitales recordados, tenemos que volver a pensar, en el contexto de la historia acontecida del ser, todo aquello que mencionábamos como los

De acuerdo a la historia acontecida del ser, hay que distinguir con toda precisión entre lo que hace acto de presencia en el enfrentamiento y lo que hace acto de presencia en la objetualidad. La índole objetual del objeto se determina, a partir de las condiciones de posibilidad a priori, para el representar y por medio de él. El representar, así determinado, lleva a plenitud la entrega del fundamento suficiente para que haga acto de presencia eso que hace acto de presencia como objeto en referencia retrospectiva a un sujeto. Por la entrega del fundamento suficiente, este representar recibe ese carácter único que determina la relación moderna del hombre con el mundo, lo que quiere decir: que posibilita la técnica moderna.

En la traducción lessingiana de *obiectum* por «*Gegenwurf*» suena la entrega del fundamento suficiente de una manera más clara: como un proyectar, un pro-yecto que el sujeto se pro-yecta. En el lenguaje del arte y de los artistas se ha mantenido la palabra acuñada por Lessing, *Vorwurf* < «proyecto»; lit. «pre-yecto», del lat. *praeiocio* >, en el sentido de tema de una obra. *Vorwurf* es, propiamente, la traducción literal del griego *próblema*.
Hoy en día, por / mencionarlo entre paréntesis y como motivo de reflexión, 149
todo el mundo usa –en nuestro desgastado lenguaje– la palabra «problema», como cuando por caso el mecánico, una digna persona, limpia las bujías sucias y apunta: «¡No hay problemas!» Es verdad que no lo hay.

Por el hecho de que el ser del ente se asigna y destina como enfrentamiento objetual de objetos, el sino se pone con una resolución y exclusividad hasta ahora inauditas. Pero a este asignarse le corresponde también la resolución con la que el ser se retira en su proveniencia esencial. En efecto, si la *ratio* como razón, es decir, como subjetividad, es la región fontanal de la *ratio* en el sentido del fundamento y de su interpelación en pro de su entrega y emplazamiento, entonces en el interior de la región de la *ratio* no encuentra lugar alguno la pregunta por la proveniencia esencial del ser en cuanto enfrentamiento objetual. ¿Y por qué no? Porque lo que sale a la luz por la *ratio*, entendida como subjetividad, es el hecho de que, y el modo en que, la razón incluye en sí la plétora de las posibles *rationes*, de los fundamentos, siendo así el fundamento de toda fundamentación. Lo trascendental del método trascendental de Kant es un representar que corresponde a la entrega y emplazamiento del fundamento suficiente, y esto significa: que se aquieta en la interpelación en pro de esa entrega. Lo trascendental no es de ninguna manera un proceder inventado por el pensar humano. Así como lo transcendental del método hace retrospectivamente señas hasta la *physis* de los griegos, del mismo modo apunta hacia adelante, en dirección a la época más reciente del sino del ser. Pues en el método trascendental, que pertenece al enfrentamiento objetual de objetos, es decir, al ser del ente experienciable, se funda aquello que, en

del ser y, a partir de esa correspondencia, discurrir acerca del ente en su ser. Este discurrir (*dialégesthai*) se despliega en la historia acontecida del pensar occidental hasta hacerse dialéctica.

¿A qué vienen estas observaciones, ahora a primera vista completamente fuera de lugar? Sirven para clarificar nuestra visión por lo que hace al hecho de que la historia acontecida del pensar permanece y mora en el respecto al sino del ser, y al modo en que ello acontezca. La historia acontecida del pensar sigue siendo cosa distinta a la sola historia de las cambiantes opiniones y doctrinas de los filósofos. La historia acontecida del pensar es la acción de aprovisionar la esencia del hombre a partir del sino del ser. La esencia del hombre está provista de lo conveniente a destino: llevar al lenguaje al ente en su ser. En el fondo, esto que acabamos de decir no es otra cosa que la exégesis, pensada minuciosamente a partir de la pregunta por el ser, de la antigua definición de la esencia del hombre: *homo est animal rationale*, el hombre es el ser viviente dotado de razón. Sólo en la medida en que el hombre está dotado, a partir del sino, con lo conveniente, con el pensar el ente, en cuanto tal, es <existe> lo apto, según destino, como historia acontecida del pensar. En el interior de esta historia, al pensar de Kant se le ha asignado y destinado el ser como enfrentamiento objetual del objeto de la experiencia. Le es pertinente a este enfrentamiento objetual el estar enfrentado a un representar, en cuya acción de estar enfrente adquiere solamente y por vez primera el enfrentamiento objetual su plena determinidad. Ese estar enfrentado es el modo de representar que llama Kant «método trascendental».

En la Introducción a la segunda edición de la «Crítica de la razón pura», dice Kant, en una versión de la misma frase más clara que en la primera edición, lo siguiente (B 25): /

148 «Llamo transcendental a todo conocimiento que en general no se ocupe tanto de objetos cuanto de nuestro modo de conocimiento de objetos, en la medida en que este modo haya de ser posible a priori.»

El método trascendental pertenece al modo en que los objetos puedan ser objetos para nosotros. Acuñado como enfrentamiento objetual, el ser se despeja de una manera nueva en su género. Para los pensadores griegos, el ente no era jamás objeto sino lo que, proviniendo del enfrentamiento, mana-en: lo in-manente. El ente era más ente que nuestros objetos. Nosotros opinamos, ciertamente, que cuando el ente se muestra como objeto, es decir, objetivamente, aparece entonces de forma tal que hace de por sí acto de presencia. Suponiendo que pensemos el concepto de objeto en derechura a la cosa, esta opinión es errónea.

No pensaríamos con grandeza suficiente para estar a la altura de la cosa, si entendiésemos estas palabras como una desmesura de la persona del pensador frente a lo absoluto. Se trata justamente de lo contrario: del estar presto a corresponder a la interpelación según la cual el ser, en el sentido del concepto absoluto, se le asigna al pensar y acuña de antemano, de una manera decisiva, la época del acabamiento de la metafísica occidental. Al dársele a conocer al pensar metafísico-ontológico, de manera absoluta, el ser del ente bajo la figura del concepto absoluto, / se oculta en esta asignación 146
y destinación del ser la más extrema retirada. En qué sentido sea ello acertado, se hará más claro en lo sucesivo con ocasión de la caracterización final de la época –según la historia acontecida del ser– de la filosofía kantiana.

Repitamos la proposición anterior a la observación incidental sobre Hegel: en el sino del ser, somos nosotros los provistos y alimentados por el despejamiento del ser, y los que con este despejamiento vamos; y, en tal medida, somos los mismos que le im-portamos, en y a través de la retirada, al ser; los mismos a quienes el ser, en cuanto tal sino, rehúsa el despejamiento de su proveniencia esencial. En cuanto provistos de ser y proveídos por él en su sino, estamos –y además según nuestra esencia– en un despejamiento del ser. Pero, en este despejamiento, en modo alguno estamos dispersos y sin estar interpelados, sino que estamos en él como los captados por el ser del ente en su interpelación. Somos <existimos> –al estar en el despejamiento del ser– los provistos y designados por él, aquéllos a quienes se les abren vías en el espacio de juego del tiempo. Esto quiere decir: somos los que hacemos falta en y para este espacio de juego, los usados para, en el despejamiento del ser, edificar y configurar; en amplio sentido múltiple: para preservar a aquél en verdad.

En el lenguaje todavía desmañado y provisional del tratado «Ser y tiempo» (1927), esto significa: el rasgo fundamental del Estar que el hombre es viene determinado por la comprensión del ser. Comprensión del ser no mienta jamás aquí que el hombre posea, como sujeto, una representación subjetiva del ser y que éste, el ser, sea una mera representación. Fue en este sentido en el que Nicolai Hartmann y muchos contemporáneos se explicaron a su manera, a ras del entendimiento, el planteamiento de «Ser y tiempo».

Comprensión del ser quiere decir que el hombre, según su esencia, está en lo abierto del proyecto del ser y soporta a este así mentado entender. A través de la comprensión así experienciada y pensada del ser, la representación del hombre en cuanto sujeto es, / para hablar con Hegel, 147
puesta al margen. El hombre es un ser pensante sólo en la medida en que, según su esencia, está en un despejamiento del ser. Pues, de antiguo, en nuestra historia pensar quiere decir tanto como: corresponder al exhorto

una concentración en la que también se queda centrado todo movimiento del pensar, tenga o no el pensar, de inmediato, noticia de ello.

Aceptemos una relación tal entre el sino del ser y la historia acontecida del pensar. Hablar de a-ceptar dice aquí: recibir lo que le sobreviene al pensar: aceptar en el sentido en el que decimos: aceptar a un contrincante en liza; sólo que aquí el aceptar no tiene nada de hostil, ni la liza es debida al odio. El aceptar y tomar tiene ahora el sentido del corresponder que atiende y avista.

El que aceptemos que la historia acontecida del pensar occidental se aquieta en el sino del ser a manera de retirada no es cosa que aceptemos dándola por supuesto, como una opinión que asalta arbitrariamente una cosa y la apresa en un modo preconcebido de ver. Que la mencionada acepción –a saber, que la historia acontecida del pensar occidental se aquiete en el sino del ser– no sea ninguna opinión hecha por nosotros, sino una recepción que viene del ser, es cosa que se ilustra con cierta claridad si meditamos brevemente acerca de algo que ciertamente ya nos hemos parado a pensar e incluso mencionado, pero que, sin embargo, hasta ahora no hemos localizado de propio. De todas las cosas difíciles de captar de este mundo, ésta es la más difícil de captar, porque es la que nos toca más de cerca, en el sentido de que nosotros mismos somos eso. /

145 Justo al comienzo del Curso, y luego con frecuencia, se habló acerca de la interpelación de la proposición del fundamento y del hecho de que nosotros sigamos, sin más, la interpelación; pues somos nosotros los captados en esa interpelación. Sólo al ser los así captados somos capaces de aceptar, es decir, de recibir algo tal como se nos asigna y destina. En el sino del ser, nosotros somos los provistos y alimentados por el despejamiento del ser, y los que con ese despejamiento vamos. Pero, en tal medida, somos también los mismos que le im-portamos al ser, en y por su retirada; los mismos a los que el ser, en cuanto tal sino, rehúsa el despejamiento de su proveniencia esencial.

En contra de ello parecen alzarse las palabras pronunciadas por Hegel el 22 de octubre de 1818, con ocasión de la apertura de sus Cursos en la Universidad de Berlín.

> «El afán de verdad, la fe en la potencia del espíritu es la primera condición del *Studium* < afán > filosófico; el hombre ha de honrarse a sí mismo y estimarse como digno de lo más alto. Por más que él haga, nunca será capaz de pensar de manera suficientemente grande acerca de la grandeza y poder del espíritu; la causa esencia del universo no tiene en sí ninguna fuerza que pudiera ofrecer resistencia al afán de conocer; esa esencia tiene que abrirse ante él y poner ante sus ojos y a su disposición, para que las disfrute, su riqueza y sus profundidades.»

Lección undécima 143

Intentamos echar una mirada en aquella época de la historia acontecida del ser que, historiográficamente computada, se llama «era moderna». El intento sirve al propósito de hacer comprensible el hecho de que en el sino se hace valer, al mismo tiempo, la retirada del ser y el modo en que lo hace. Dicho desde el ser, esto significa: el ser perdura como asignación que se retira al destinar espacio de juego del tiempo en pro del aparecer de aquello que, al corresponder al sino y a su exhorto, se llama en cada caso lo ente. Lo que en cada caso signifique en griego *ta ont*a, en latín *ens*, en francés *l'être*, en alemán d*as Seiende*, es cosa ya decidida a cada vez a partir del epocal despejamiento de ser. Dicho sea de paso, no es casual que la lengua griega hable con la mayor claridad y precisión cuando nombra en neutro plural lo denominado por nosotros «ente». Pues lo ente es cosa que se da a cada vez y, por ende, cosa que a mucho se pliega; el ser es por contra único, el singular absoluto en la incondicionada singularidad.

Intentamos echar una mirada en el sino del ser por el camino de una mirada abarcante, que pasa a través de diversas eras de la historia acontecida del pensar occidental. Tal camino ha aceptado de antemano que la historia acontecida del pensar occidental se aquieta en el sino del ser. Pero aquello en lo que otro se aquieta tiene que ser, él mismo, la quietud. Nos representamos generalmente la quietud como el cese del movimiento. Representada físicomatemáticamente, quietud es sólo un caso límite del movimiento, que sigue estando determinado previamente, por su parte, como un cambio de emplazamientos, medible según coordenadas espacio-temporales. Si se representa la quietud como cese o caso límite del
movimiento, / resulta entonces que el concepto de quietud procede de 144
una negación.

Pero la quietud, pensada propiamente, no es la excepción, sino la concentración del movimiento, aquella concentración que por vez primera despide y designa desde sí movimiento, y que, al de-signar, no meramente desprende y despacha movimiento, sino que precisamente lo retiene. A eso se debe que el movimiento se aquiete en la quietud. Si aceptamos, con ello, que la historia acontecida del pensar occidental se aquieta en el sino del ser, pensamos entonces en aquello que se llama sino del ser: una quietud,

«Cuando más suaves las brisas respiren,
y sus flechas amantes Mañana
destine a nosotros, que harto sufrimos,
y en nuestro favor florezcan ligeras las nubes,
de los tímidos ojos por cima,
diremos entonces, ¿oh Gracias,
cómo es que a salvajes habéis arribado?
Prodigiosas empero
son las del cielo sirvientes, /
142 al igual que lo es todo que sea de estirpe divina.
Sueño se le hace a aquél que a hurtadillas
pretende captar a uno de ellos,
que con fuerza castiga
a aquél que a igualarse aspira con él,
y en cambio a menudo toma por sorpresa
al hombre que apenas en ello ha pensado.»

En lugar de «pensado», Hölderlin había escrito antes: «esperado».

«ob-stante», el «ob-» viene determinado desde la objeción representativa realizada por el sujeto. En el enfrentamiento, el «enfrente» se desvela en lo que le sobreviene al hombre perceptivo, que oye y mira; se desvela en lo que le sobreviene al hombre, que nunca se ha concebido a sí mismo como sujeto para objetos. En conformidad con ello, lo que hace acto de presencia no es aquello que un sujeto se pro-yecta como objeto, sino aquello que le adviene al percatarse, y lo que el mirar y el escuchar humanos ponen y exponen como lo que les ha sobrevenido. La imagen de la estatua griega es el aspecto de un ser que está ahí, y cuya estancia nada tiene que ver con un ser-obstante, en el sentido de objeto. El griego *antikeímenon*, el enfrentamiento, y más exactamente lo pro-yaciente en el enfrentamiento, es algo absolutamente distinto al obstante en el sentido de objeto. En la presencia de los dioses, de mirada vuelta hacia nosotros, tuvieron los griegos experiencia del más inquietante y fascinador enfrentamiento: *tò deinón*. En cambio, no tuvieron noticia de cosas obstantes en el sentido de objetos. El «enfrente» y el «salir-al-encuentro» tiene aquí otro sentido.

Así que cuando, como ahora acontece con mayor frecuencia, / se 141
medita acerca del sentido del fenómeno del encuentro, hay que cumplimentar entonces allí una presuposición que garantice la pulcritud de este propósito. Debe imperar la claridad respecto a si el fenómeno del encuentro está planteado en el ámbito de la referencia sujeto-objeto y, en la modernidad, representado a partir del sujeto en cuanto persona, o bien si haya que buscar este salir al encuentro en el ámbito del enfrentamiento. Medir hasta el fondo el ensamblaje de esta región, de una manera pensante, es cosa harto más difícil, y apenas empezada.

Goethe, que en el año 1792 escribió un tratado con el título «El ensayo <experimental> como mediador entre objeto y sujeto», utiliza a menudo y con gusto la palabra *Gegenstand* <objeto obstante>; pero no deja de seguir usando, por añadidura, la antigua forma del *Gegenüber* <enfrentamiento>, que habla con mayor claridad por ejemplo en el giro: «nos sentamos frente por frente». En el uso guetheano de la palabra *Gegenstand* vibran ambas cosas; obstante como objeto para un sujeto, y estar enfrente como «frente por frente». Lo difícil de captar aquí es el sentido del «por» (*über*), que mienta múltiples cosas: «por» en el sentido de ir por un sitio para llegar a otro, en el de pasar por encima y en el de ir más allá. El «por» se hace nítido en el verbo «tomar por sorpresa»: caer sobre uno rápida, imprevista, súbitamente. Ciertamente, en ninguna parte habla el «por» y el «tomar por sorpresa» con más riqueza y más a la griega que en la última estrofa del himno de Hölderlin «Peregrinaje» del año 1801. El himno comienza: «Beata Suavia, mi madre...».

139 Hemos mencionado ya, a menudo, que la era que se llama la «modernidad» recibe el vector fundamental de su historia de ese sino del ser en el que el ser se asigna y destina como enfrentamiento objetual y abre así vías al ente, entendido como objeto. Pero, quizá con igual frecuencia, quedó a la zaga un reparo a esa mención. Cabe enunciarlo así: ¿Qué habrá pues de particular en el hecho de que el ente se vuelva objeto? ¿No era ya en todo caso el ente objeto, y ello precisamente allí donde el ser, entendido como *physis*, como puro brotar, deja emerger al ente a partir de él mismo? ¿Es que no conocía ya el pensar griego al ente como objeto? E incluso, ¿no lo conocía acaso sino de esa manera? Nos basta con prestar atención, por ejemplo, a las estatuas de su arte.

Para ver con claridad en esta cuestión es necesario diferenciar históricamente. Como ya apuntamos antes, la palabra «objeto» es traducción del latín *obiectum*. Nada menos que un Lessing se rebeló, en su tiempo, contra esta traducción, traduciendo *obiectum* por *Gegenwurf*. De hecho, no sólo esta traducción es más literal, sino que también dice más. Pues habla de aquello que le es objetado a algo, a saber, al sujeto representante y por éste. *Gegenwurf* acierta a dar exactamente ese sentido de *obiectum* que la palabra tenía ya en la Edad Media. *Obiectum* es, por ejemplo, una montaña de oro, justamente porque ella, según decimos hoy, no existe objetivamente, sino que tan sólo le es proyectada al yo representante por parte del representar imaginativo. Pero en la significación moderna de objeto yace, al mismo tiempo, el hecho de que lo pro-yectado, lo solicitado por el trajín del tratamiento investigador, no es una mera imaginación, sino que le entrega algo –que hace acto de presencia de por sí– al yo representante. Ahora bien, el modo del «hacer-acto-de-presencia» viene empero determinado por el hecho de que a él le sea suficiente el fundamento de lo obstante, el enfrentamiento objetual; kantianamente pensado: las proposiciones fundamentales del
140 entendimiento en tanto que principios de la razón. / Puesto que, según esto, el objeto no es una mera representación del sujeto, puesto que es más bien en el objeto donde al sujeto representante le viene objetado y aportado algo que, al mismo tiempo, está en sí, también la traducción de *obiectum* por *Gegenstand* tiene su derecho propio. Sin embargo, no nos es lícito menospreciar esa diferenciación que ahora surge a la luz. Uno podría, en una ojeada retrospectiva sobre lo que acabamos de apuntar, empeñarse en el hecho de que ya para los griegos el ente daba noticia de sí bajo el carácter de objeto. Creer tal cosa sería un error. Es verdad que para los griegos se desoculta lo que hace acto de presencia bajo el carácter del enfrentamiento, pero nunca bajo el de «ob-stancia» (*Gegenstandes*), tomando ahora esta palabra en el sentido estrictamente moderno de «objeto». Enfrentamiento y obstante (*Gegenstand*) no son cosa igual. En

objetual, sino en que este venir-a-comparecencia muestra un carácter decisivo, a consecuencia del cual el ser se determina en la región de la subjetividad de la razón y sólo aquí. El carácter decisivo de este sino del ser quiere decir: toda otra fundación del ser del ente externa a la dimensión de la razón trascendental queda excluida: pues las condiciones apriόricas de posibilidad de objetos, su fundamento suficiente, su *ratio sufficiens*, es la *ratio*, la razón misma. Podríamos decir también, a modo de fórmula: todo enfrentamiento objetual de los objetos, es decir, toda objetividad de los objetos, descansa en la subjetividad. Sólo que esta fórmula habla únicamente si atendemos a lo siguiente:

La subjetividad no es nada subjetivo en el sentido de que con ello sólo pudiese mentarse aquello que está limitado a un hombre aislado, a lo azaroso de su particularidad y arbitrio. La subjetividad es la legalidad, conforme a esencia, de los fundamentos que *pro*-porcionan la posibilidad de un objeto. La subjetividad no mienta un subjetivismo, sino ese emplazar la interpelación de la proposición del fundamento a consecuencia del cual / se da hoy la era atómica, en la cual particularidad, singularización y 138
validez del singular se desvanecen en favor de la total uniformidad, a ritmo vertiginoso. Todo ello descansa, queramos hoy ya reconocerlo y convenir en ello o no, en el sino del ser entendido como enfrentamiento objetual en pro de la subjetividad de la razón, en pro de la *ratio*, determinada por el *principium rationis*. Su exigencia de poder desencadena la computación universal y total de todo, hasta hacer de ello algo calculable.

Esta indicación no querría esbozar ante Vds. un cuadro de la tan mentada situación espiritual del presente, ni hablar de una inevitable carencia de salida. Esta indicación se entrega más bien sobre el camino de la lección que quisiera mostrar qué es lo pertinente en orden a meditar en lo que es. Lo que «es» no es en efecto ni lo actual ni lo presente. Lo que «es» es lo que viene de lo sido y, al ser esto, lo venidero. Esto venidero, ya largo tiempo de camino, es la incondicionada exigencia de la proposición del fundamento en forma de racionalidad completa. Para ver eso no se requiere ni el don ni el gesto del profeta; bien al contrario, el perseverar del pensar propiamente histórico. La creciente huida de la tradición histórica es, por su parte, signo de la interpelación bajo la cual se halla la era. A veces parece incluso como si esta huida de la historia debiera dejar a un lado las últimas barreras que aún se oponen a una completa tecnificación, por doquier desenfrenada, del mundo y del hombre. Con la mencionada huida de la historia coincide la atrofia de la capacidad de diferenciación histórica. Aduzcamos ahora al respecto un ejemplo que muestra, al mismo tiempo, hasta qué punto con las observaciones precedentes permanecemos del todo en el camino de una meditación acerca de lo que es el método trascendental, que caracteriza al pensar crítico kantiano. /

«Estin episteme tis he theorei tó òn hei on kaì tà toútoi hypárchonta kath'autó.»

Esclareciendo lo dicho, traducimos:

«Hay algo así como un entender que capta en su mirada lo que hace acto de presencia en cuanto que hace acto de presencia y, de consuno, (capta en su mirada) aquello que está bajo el mandato del hacer acto de presencia, exponiéndolo a partir de él mismo.»

Aquí no se habla de lo trascendental que, en el sentido de Kant, determina al ente en cuanto objeto en su enfrentamiento objetual, ni tampoco, todavía, de un *modus entis generaliter consequens omne ens*. Y esto por la sencilla razón de que está pensado en griego y se habla del *òn*. El *òn* es *physis tis*, algo similar a un brotar-de-por-sí. El *òn* no es *ens* en el sentido del *ens creatum* de la escolástica medieval: el ente, entendido como lo creado por Dios. *Òn* no es tampoco, empero, el objeto en vista de su enfrentamiento objetual. Aquello que, en el sentido de Aristóteles, determina al ente en vista de su ser, y el modo en que ello acontece, es experienciado de manera distinta a la presente en la doctrina medieval del *ens qua ens*. Necio sería, sin embargo, decir que los teólogos medievales habían malentendido a Aristóteles; más bien lo han entendido de otra manera, en correspondencia a la otra manera en que el ser se les asignó y destinó. Y, a su vez, de otra manera es el sino del ser para Kant. El entender diferentemente se convierte en un malentendido sólo cuando se precia de ser la única verdad posible, cayendo al mismo tiempo por debajo del nivel de lo que hay que entender. Sólo para Kant se hace el método, en el cual va el pensar en pos del ser del ente, método trascendental. Lo distintivo de la determinación trascendental del ente en cuanto tal no se agota en modo alguno, en efecto, en el hecho de que el ente venga ahora experienciado como objeto de la razón subjetiva
137 del tipo del yo. / Lo distintivo del método trascendental descansa más bien en el hecho de que éste, en cuanto determinación del enfrentamiento objetual de objetos, pertenece al enfrentamiento objetual mismo. La entrega y emplazamiento del fundamento suficiente para los objetos es aquel representar que ante todo, y por vez primera, extrae y asegura el enfrentamiento objetual del objeto, por lo que él mismo pertenece al enfrentamiento objetual, es decir, al ser del ente experienciable. El método trascendental corresponde a la investigación de la proposición del fundamento. Por el método trascendental, el *principium rationis sufficientis* que se hace valer en la *ratio* (razón) viene a lo libre y claro del ejercicio de su poder. La nueva manera en que el ser se asigna y destina no consiste sólo en el hecho de que el ser venga ahora a comparecencia como enfrentamiento

sólo cuando pensamos esta palabra en un amplio arco que va, hacia atrás, a lo sido: y hacia adelante, a lo que entretanto adviene.

A fin de tener claramente ante la vista hasta qué punto la dilucidación de lo trascendental pertenece a nuestro camino o, dicho más exactamente, a la preparación del salto de una tonalidad de la proposición del fundamento a la otra, recordemos brevemente lo siguiente. Lo «trascendental», kantianamente entendido, concierne al trascender que va del objeto, es decir, del ente experienciable, al enfrentamiento objetual –es decir, al ser. Pero el salto es un salto desde la proposición del fundamento como proposición sobre el ente hacia la proposición como decir del ser en cuanto ser. El salto salta a través de la región que está entre ente y ser. Es verdad que lo trascendental, el trascender y el salto no son cosa igual, pero sí lo mismo,
/ en la medida en que ellos se copertenecen en vista a la diferenciación entre 135
ente y ser. Si nos paramos a pensar la palabra «trascendental» y la cosa en ella nombrada yendo hacia atrás, a lo sido, resultan entonces dos momentos que vamos brevemente a considerar.

El término «trascendental» proviene, según el uso literal, de la escolástica medieval. Se refiere al *transcendens,* con el que se designa un *modus* –manera y medida– en virtud del cual viene medido *omne ens qua ens*. Por ejemplo: *omne ens est unum,* todo ente es un ente y, al ser éste, no es el otro. De una manera más exacta, este *modus* del ente viene determinado como *modus generaliter consequens omne ens. Consequens* es pensado aquí como determinación contraria a *antecedens*. Importante es parar mientes en ello. Las determinaciones universalísimas de todo ente en cuanto tal siguen al ente y resultan de él. En tal sentido pasan, traspasan (*transcendere*) aquello que pertenece a todo ente. Por eso se llaman «trascendentales». Para Kant, empero, aquello tras lo cual va ahora el método trascendental no es cosa tal que, en respecto a lo ente en sentido de objeto de experiencia, sea un *consequens*. Lo *antecedens*, lo antecedente, lo a priori, es más bien el enfrentamiento objetual, el cual alcanza al objeto el fundamento de su posibilidad.

La determinación escolástica y medieval del *ens qua ens* procede de Aristóteles y, más precisamente, del comienzo del Libro IV de la «Metafísica». Eso de lo que se tiene noticia bajo el rótulo de «la Metafísica de Aristóteles», no es «obra» alguna, sino una compilación de tratados, no prevista por Aristóteles, cuyas preguntas apuntan en todo caso a ámbitos y direcciones absolutamente distintos.

La «Metafísica» de Aristóteles, desde el punto de vista literario, carece por completo de unidad; si la consideramos en cuanto a su contenido, cada uno de sus fragmentos pregunta de manera diferente. /

La primera proposición del capítulo primero del libro IV reza: 136

de la razón. El trascender que va, más allá del objeto, hacia el enfrentamiento objetual es el acceder que penetra en la razón, la cual sólo allí viene a comparecencia en su esencia que pone fundamentos. Este acto de trascender el objeto y que accede en propiedad a la subjetividad es lo que, dicho en latín, se llama *transcendere*. Por eso llama Kant a su proceder crítico, que va en pos de las condiciones aprióricas de la posibilidad de objetos, el método que tiene carácter de un trascender, el método trascendental.

Dada la confusión con que circulan, en la actualidad, los términos de trascendencia, trascendental y trascendente, es necesario distinguir con claridad. Incluso quien crea estar perfectamente al corriente de lo que Kant entiende por método trascendental necesita volver a apropiarse, una y otra vez, de lo pensado por Kant.

¿Por qué? Porque el método trascendental no es un proceder que se limite a darle exteriormente vueltas a aquello con lo que se ocupa. Kant pone buen cuidado en llamar al método de la «Crítica», es decir, del emplazamiento que circunvala el fundamento suficiente, trascendental, y no trascendente; pues Kant llama «trascendente» a aquello que yace fuera de los límites de la experiencia humana, mas no en la medida en que trasciende los objetos en dirección a su enfrentamiento objetual, sino en que sobrepasa objetos y enfrentamiento objetual, y además sin la suficiente autorización, ya que carece de la posibilidad de una fundamentación. Trascendente es, según Kant, un representar que tiene la desmesura de querer conocer objetos que son inaccesibles a la medida de la experiencia. El método trascendental, por contra, va directamente al fundamento
134 suficiente de los / objetos de la experiencia y, consecuentemente, al fundamento de ésta misma. El método trascendental se mueve en el interior del circuito de los fundamentos que fundamentan el objeto de la experiencia en su posibilidad. El método trascendental circunvala el circuito de los fundamentos fundamentantes que entren en juego. El método trascendental se atiene a este circuito y al interior de aquello que éste delimita. Dado que permanece en el círculo del fundamento suficiente para la posibilidad de la experiencia, es decir, en el interior de la esencia de la experiencia, el método trascendental que así inmora en él es inmanente. Pero el método se llama trascendental, sin embargo, porque atañe a lo trascendente, en cuanto que delimita críticamente a éste en su autorización. El método trascendental atraviesa la inmanencia de la subjetividad, es decir, aquel representar en el que se sitúan permanentemente, como en su fundamento suficiente, los objetos en cuanto objetos del representar. Tal es su enfrentamiento objetual, el ser del ente.

Medimos con total exactitud lo que alienta en el método trascendental de Kant y lo que, en forma modificada, vibra en la palabra «trascendental»,

se despliega en el hecho de que, por primera vez desde la filosofía de los griegos, Kant vuelve a proyectar la pregunta por el ser del ente como pregunta a desplegar. Con esta pregunta como pregunta, y a través de ella, medita Kant propiamente por un camino que va en busca del ente en vista de su ser; una meditación enderezada al método. Todo esto acontece, desde luego, con una dirección enteramente diferente de la de los griegos, puesto que acontece en otra dimensión. Dirección y región del camino del preguntar kantiano están caracterizadas por la *ratio*: *ratio*, en el doble sentido de razón y fundamento.

De acuerdo al rasgo del pensar moderno que se mueve en la región
de la razón, piensa Kant también en y desde la / dimensión de la razón. 132
Ésta es, en general, en cuanto ser capaz de proposiciones fundamentales, el ser capaz de representar algo en cuanto algo. El «yo emplazo ante mí algo en cuanto algo» es la versión, más estricta, del *ego cogito* de Descartes, del «yo pienso». La dimensión de la crítica, de la razón teórica, práctica y técnica, es, con ello, la yoidad del yo: la subjetividad del sujeto. En la referencia al yo como sujeto, el ente emplazado ante el yo en el representar tiene, para el sujeto, carácter de objeto <obstante>. El ente es ente como objeto para una conciencia. En tanto la conciencia deja estar al objeto referido a *sí*, se representa con ello a sí misma, es conciencia de sí. Ahora bien, dado que la región de la subjetividad, en cuanto región de la *ratio* en el sentido de razón, es en sí la región del *principium rationis*, de la ratio en el sentido de fundamento, la crítica de la razón pura va en pos del fundamento suficiente para los objetos, es decir, para los objetos en cuanto objetos del sujeto representante, consciente de sí mismo. La pregunta crítica por el fundamento suficiente de los objetos se convierte en pregunta por las condiciones aprióricas de posibilidad del representar que hace la experiencia de objetos. No podemos exponer aquí en qué consistan esas condiciones y de qué manera posibiliten, según Kant, el representar. Lo que ahora importa es otra cosa.

El fundamento que alcanza al objeto su posibilidad en cuanto objeto circunscribe lo que denominamos el enfrentamiento objetual de objetos. El enfrentamiento objetual, kantianamente entendido, es el ser del ente experienciable. El enfrentamiento objetual del objeto es, manifiestamente, lo más propio del objeto. Sin embargo, el enfrentamiento objetual no se adhiere al objeto ni inhiere en él como si fuera uno más de sus caracteres. Es más bien el enfrentamiento objetual el que se apropia del objeto, y ello
no ulteriormente, sino antes de que éste / aparezca como objeto y a fin de 133
que pueda aparecer como objeto. La delimitación crítica del enfrentamiento objetual del objeto va, por ello, más allá del objeto. Sólo que este acto de sobrepasar el objeto no es sino el acto de intrapasar a la región de las proposiciones fundamentales que fundan: el acto de pasar a la subjetividad

lo que cada vez aparece de tal o cual manera, para lo ente. A título de expediente, sólo cabe ahora apuntar lo siguiente:

Con la alusión al sino del ser no se ha puesto subrepticiamente, en modo alguno, algo así como una capa más profunda tras la historia acontecida del pensar, como si de ahora en adelante se pudiera hablar a la ligera, tal un cambio de marchas, en vez de «filosofía», de la «historia acontecida del ser». Si el sino del ser sigue siendo para nosotros, al pronto, tan difícil de experienciar, ello se debe a que la exposición de la historia del pensar nos es transmitida e interpretada según múltiples respectos. Consecuencia de esto es una casi incurable confusión de representaciones y opiniones sobre la historia de la filosofía. Apreciadas desde aquí las cosas, toda exégesis de una filosofía históricamente transmitida aparece como unilateral. Hegel dice, con razón, que el entendimiento adocenado se limita a ir de acá para allá metido en tales unilateralidades, sin llegar de este modo a la cosa. El representar habitual no está en condiciones de avistar aquello simple y mismo que, a su tiempo, se alza a sí mismo a lenguaje, y decide respecto a si, en una exégesis, algo hay o no. Ésta nunca es enjuiciable en un campo visual de representaciones recogidas al acaso. El criterio de medida para una exégesis viene dado por la amplitud del preguntar, amplitud en la que ella lleva-a- medida desde dónde su preguntar venga interpelado. Lo dicho vale también para las dos indicaciones relativas a la historia del pensar que, en las lecciones anteriores, intentaron seguir, con la mira puesta en Aristóteles y en Kant, una seña hacia el sino del ser. /

131 El pensamiento de Kant es, en lo más íntimo y en lo más extremo, crítica de la razón pura, a cuyo propósito pensamos este título en su entera plétora y en toda su amplitud. Razón quiere decir y es *ratio*, es decir, ser capaz de proposiciones fundamentales, es decir, del fundamento. La razón es el fundamento que funda. Sólo en cuanto racional es el fundamento fundamento de la razón pura. Cuando Kant, obedeciendo al motivo conductor de su pensar, va pensando en pos de las condiciones de posibilidad a priori para naturaleza y libertad, ese pensar es entonces, en cuanto representar racional, el em-plazamiento del fundamento suficiente para aquello que al hombre puede aparecerle como ente y para lo que no puede, así como para la manera en que lo que aparece puede aparecer y para la manera en que no puede.

¿Hasta qué punto la sucinta indicación relativa a la interna conexión histórica entre el *principium reddendae rationis sufficientis* y la crítica de la razón pura nos ayuda a alcanzar una mirada que penetre en la época moderna del sino del ser? ¿Cómo se asigna y destina ser en el círculo del pensar kantiano? La pregunta pregunta al mismo tiempo el modo en que, en esta asignación, ser se retira. Al contestar a esta pregunta, tenemos que limitarnos a un único pero decisivo rasgo del pensar kantiano. Este rasgo

Lección décima 129

«Nada es sin fundamento». Esta versión habitual de la proposición del fundamento reza, transcrita: «todo ente tiene un fundamento». A este propósito, el fundamento tenido por todo ente viene representado como siendo él mismo algo ente. Esto es lo que debía mostrar una indicación anteriormente dada sobre un texto procedente de Leibniz. La proposición del fundamento es un enunciado sobre el ente. En la otra tonalidad, la proposición del fundamento reza: «nada *es* sin *fundamento*». En la transcripción, dice esto: «al ser le pertenece fundamento». O bien: «ser y fundamento: lo mismo». La proposición ahora escuchada habla del ser.

La transición de la primera a la segunda tonalidad es un salto. Pero el salto es un salto retrospectivo. Mira hacia atrás, hacia la región de lanzamiento, para mantenerla en vista. La región de lanzamiento es aquel campo en el que con más frecuencia se menciona la proposición del fundamento; no siempre, por cierto, como principio, sino como pensamiento conductor captado con mayor o menor nitidez. La región de lanzamiento mentada con esto es, según la representación corriente, la historia del pensar occidental. Lo que, con vistas a su ser, es interrogado en este pensar, en todas partes y continuamente, a través de conceptos y nombres que se transforman de muchas maneras, es el ente, experienciado de múltiples modos. Así, en la historia de este pensar y a favor de ella, el ser viene a comparecencia de una cierta manera, a saber, como ser del ente. Este previo-comparecer <destello> nos hace, con todo, una seña hacia el ser en cuanto tal. La seña trae una noticia del ser, según la cual nunca viene puesto éste por vez primera mediante el humano representar. Ser se asigna y destina al hombre en cuanto que, despejando, avía al ente en cuanto tal un espacio de juego del tiempo. Ser <abre su> esencia en cuanto
tal sino, / en cuanto desocultarse que, al mismo tiempo, perdura como 130
ocultarse. La historia acontecida del pensar occidental se aquieta en el sino del ser. A decir verdad, el sentido de este aquietarse precisa de una determinación más exacta. A tal efecto, sigue siendo indispensable que pensemos la formulación «sino del ser» –inevitablemente multívoca– de una manera unívoca, en el sentido de: ser como aquello que –diciendo– se compromete, como aviar que despeja el espacio de juego de tiempo para

lo que hay en ellas. Vistas desde fuera, estas tres obras yacen inconexas una al lado de la otra, como si fueran tres gigantescos bloques. Es verdad que el propio Kant ha intentado una y otra vez hacer visible mediante una más externa arquitectónica la unidad interna, que él ciertamente vio. Con todo, Kant sabía más cosas de las que fue capaz de exponer mediante esta arquitectónica de las obras.

Sin embargo, lo que nos veda ante todo la mirada que penetra en la esencia de aquello que se nos asigna y destina, bajo el título de *Crítica de la razón pura*, en la historia acontecida del pensar occidental, sigue siendo el hecho de que continuamos siendo incapaces de pensar suficientemente, hasta el fondo, hasta qué punto pudieron abrirse los horizontes del cuestionamiento kantiano, que dan la pauta, sólo a la luz de la versión rigurosa y completa de la proposición del fundamento dada por Leibniz. Por otro lado, y por obra desde luego de la filosofía de Kant o, dicho más exactamente, por el modo en que ésta ejerció su influencia, el vector más íntimo del pensamiento de Leibniz cayó en una zona de sombra en la que el pensamiento leibniziano se encuentra hasta hoy. Ha de apuntarse al respecto que Kant saluda por doquier, con el mayor respeto, los escritos del «señor de Leibniz» que su tiempo conocía.

se oculta la acción de emplazar el fundamento suficiente, la *ratio sufficiens*, que, en cuanto ratio, es la razón pura. Según Kant, sólo retrotrayéndose a la razón (*ratio*) cabe determinar algo en lo que es y en el modo en que él, para el ser viviente racional «hombre», es ente. Pero esto no quiere decir
127 / ahora únicamente que, en el sentido del pensar moderno, el ente es, en cada caso, sólo como objeto, y el objeto sólo en cada caso objeto para un sujeto, sino que ahora se ve con mayor nitidez que este sujeto, es decir la razón, la *ratio*, o sea, la concentración de condiciones de posibilidad a priori en pro de naturaleza y libertad, es tal concentración sólo en cuanto entrega y emplazamiento del fundamento suficiente.

En figura ampliamente modificada, sale ahora a la luz eso que dice una sentencia del temprano pensar griego:

tòd gàr autò noein estín te kaì einai
«Lo mismo en efecto es percatarse tanto como ser.»

Esto dice, pensado a la moderna: percatarse, razón (*ratio*) y ser se copertenecen, y además de manera que la razón pura, la *ratio*, no es ahora otra cosa que el poner, es decir, el emplazar el fundamento suficiente para toda cosa respecto a la manera en la cual ésta puede aparecer como ente, es decir, ser representada y solicitada, tratada y contratada.

Nada nos impide darnos por contentos con la dilucidación del título *Crítica de la razón pura* como un título historiográficamente explícito de la primera obra capital de Kant. Pero también podemos reflexionar acerca de hasta qué punto el pensamiento de Kant está omnímodamente sometido a ese título, entendido como exigencia-e-interpelación. Entonces es cuando se muestra la razón pura, teórica y práctica, como *ratio* pura, en el sentido de ser la acción de poner el fundamento, es decir, en el sentido de ser el fundamento de toda fundamentación: lo determinante de todas las condiciones de posibilidad del ente, en la unidad de las mismas. La crítica de la razón pura lleva al fundamento de toda fundamentación a figura perfilada. En la medida en que, a través de Kant, el pensar se convierte en
128 crítica de la razón pura, / corresponde a la interpelación del *principium rationis sufficientis*. Gracias a esta correspondencia, el pensar de Kant trae a comparecencia en su entera amplitud la interpelación del *principium rationis*, y además de tal modo que la *ratio* no es fundamento sino: como *ratio*, en el sentido de razón, entendida como «ser capaz» de proposiciones fundamentales.

Esta indicación relativa a eso que se oculta tras el título *Crítica de la razón pura* sigue siendo, con todo, absolutamente insuficiente hasta tanto no se nos haga presente la integridad de las tres *Críticas* de Kant en una visión de conjunto que nos haga intuitivamente cumplimentar, por nuestra parte,

inspección. Tampoco se trata de que la crítica no haga sino ponerle barreras a la razón. La crítica, más bien, lleva la razón a sus límites. Barreras y límites no son cosas iguales. De común creemos que los límites son eso en donde algo termina. Pero, según el antiguo sentido griego, el límite tiene de parte a parte el carácter de concentrar, no el de discriminar. Límite es aquello a partir de lo cual y en lo cual algo se inicia, brota como lo que él es. A quien le siga siendo ajeno este sentido de límite le faltará siempre la capacidad de mirar un templo griego, una estatua griega, un vaso griego en su hacer acto de presencia. En el uso kantiano de la palabra «crítica» late todavía el sentido griego de *krínein*: diferenciar, al modo sin embargo de un poner de relieve, gracias al cual queda resaltado aquello que im-porta. El límite no rechaza, sino que hace que resalte la figura a la luz de su presencia, y la aporta. Kant sabía del alto sentido de la crítica. Sus tres Críticas tienen como meta eso que él llama «condiciones de posibilidad a priori».

El término «condiciones de posibilidad a priori» es el motivo conductor que reverbera a todo lo largo de la obra de Kant. El giro «a priori», «procedente de algo más temprano» es la / surgente resonancia, más tardía, 126
de eso que Aristóteles llama *próteron tei physei*, lo que es más temprano que el desocultarse, en cuanto que ello, como más patente de por sí, antecede a todo. En ese sentido de a priori lo son para Kant las «condiciones de posibilidad». «Posibilidad» quiere decir aquí tanto como: posibilitación. ¿A qué se refieren las condiciones de posibilitación a priori? Exactamente a aquello a lo que ya se refiere, para Aristóteles, el *próteron tei physei*, a saber: al *tà sephéstera pros hemás*, aquello que respecto a nosotros y para nosotros es, frente a la *physis*, frente al ser, lo al pronto patente. Esto es el ente. Kant se para a pensar, bajo la rúbrica «condiciones de posibilidad a priori», la posibilitación de aquello a partir de lo cual, y de suyo, se determina, para nosotros, como siendo el ente en cuanto tal en conjunto. ¿A partir de dónde acontece eso? Manifiestamente, a partir de los ámbitos del ente en los que, en cuanto hombres, estamos emplazados. El hombre es el *animal rationale*. En cuanto ser natural, pertenece a la región de la naturaleza; en cuanto racional, al reino de la razón, es decir, de la voluntad y, por ende, de la libertad.

Según esto, la *Crítica de la razón pura* tiene que determinar a la razón en su relación con la naturaleza y en su relación con la voluntad, es decir, con la causalidad de la voluntad, o sea, con la libertad. La cuestión de la Crítica es la de las condiciones de posibilidad a priori de naturaleza y libertad. Las condiciones de posibilidad a priori asientan cada vez en plaza el fundamento que delimita naturaleza y libertad en la esencia de ambas, alcanzándonoslas y proporcionándolas así en la completud de sus determinaciones. Detrás de la fórmula «condiciones de posibilidad a priori»

Cuanto más grande es la obra del pensar de un pensador –cosa que en absoluto queda cubierta por la extensión y el número de sus escritos–
124 tanto / más rico es lo impensado que hay en esta obra del pensar, es decir, aquello que por vez primera y únicamente por esta obra del pensar aflora como lo aún no pensado. Esto no pensado no atañe desde luego a algo que un pensador haya pasado por alto o sido incapaz de dominar, y que después una posteridad más sabihonda tuviera que retomar.

Leibniz dio su determinación a la representación corriente –que todo tiene fundamento, y todo efecto causa– como *principium reddendae rationis sufficientis*, como proposición fundamental relativa a la entrega-y-emplazamiento del fundamento suficiente. Pero la *ratio sufficiens*, el fundamento suficiente en el sentido de Leibniz, no es en modo alguno del fundamento que, justamente, alcanza aún para mantener algo como ente a fin de que éste no se desintegre al punto en la nada. El fundamento suficiente es el que alcanza y proporciona al ente aquello que lo pone en estado de llenar su plena esencia, es decir, la *perfectio*. A ello se debe que, en Leibniz, signifique también la *ratio sufficiens: summa ratio*, el fundamento supremo. Tenemos que contentarnos aquí con la observación de que el fundamento suficiente, para Leibniz, siempre es el fundamento de mayor alcance y que, de esta manera, se anticipa a todo. Sólo a través de la formulación rigurosa de la proposición del fundamento como *principium reddendae rationis sufficientis*, encontró el pensamiento moderno su calado. En la historia acontecida de ese pensamiento, la obra de Kant se alza a propia excelsitud. Los títulos de sus tres obras principales comienzan con la palabra «Crítica»: *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica, Crítica de la facultad de juzgar*. Facultad de juzgar en «ser capaz» de juzgar. La razón pura, tanto teórica como práctica, la razón no determinada por la sensibilidad, es: ser capaz de juzgar según principios a priori. A ello se debe que a una crítica completa de la razón pura (teórica y práctica) le pertenezca una crítica de la facultad de juzgar. También en la tercera Crítica
125 es la razón el tema propio. Ahora bien, razón se dice en latín: / *ratio*. Enseguida vamos a escuchar el modo en que la palabra latina *ratio*, cuenta y razón, llega a significar «fundamento» (proposición del fundamento = *principium rationis*).

El pensar de Kant es crítica de la razón pura, de la *ratio pura*. La razón es, según Kant, el «ser capaz» de principios, es decir, de proposiciones fundamentales, de donación del fundamento. Tras estus alusiones, salta ya a la vista que la proposición del fundamento, el *principium rationis*, se hace valer en el pensar de Kant de señalada manera. Ésta es justamente la razón de que Kant no hable sino raramente de proposición del fundamento. Crítica de la razón pura no mienta aquí por parte alguna criticar en el sentido de encontrar faltas. Tampoco es la crítica un mero examen e

ser, ello significaría entonces que por medio de la retirada el ser, simplemente, quedaría eliminado. No habría pues, en consecuencia, ser alguno, si la retirada se entendiese así. La retirada sería entendida aquí en el sentido de un proceder a través del cual, por ejemplo, se le retira al vino la acidez y por ende no tiene ya ninguna. Pero el ser no es cosa alguna que un cualquiera nos quite de en medio y dé de lado, sino que el retirarse es la manera en que el ser esencia, es decir, en que se asigna como esencia a... La retirada no da de lado al ser, sino que, en cuanto ocultarse, el retirarse pertenece a la propiedad del ser. Ser guarda en verdad lo que le es propio en el desocultarse, en la medida en que al mismo tiempo se oculta como tal. El ocultarse, la retirada, es una manera en la cual el ser perdura en cuanto ser, se asigna, es decir, se concede en verdad. /

A fin de divisar más claramente como sino al ser del ente, atendamos, 123
en el interior de la historia acontecida del pensar occidental, a la relación entre Leibniz y Kant. La indicación queda por fuerza restringida al círculo visual abierto en el camino de este Curso.

Leibniz ha extraído y establecido la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema. El pensar leibniziano, que despierta y centra la tradición del pensar occidental de un modo nuevo, abre la vía a la interpelación de la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema, de forma que viene a cobrar importancia lo que de poderoso se albergaba en esa interpelación.

Pero, ¿qué será lo poderoso de la interpelación del fundamento en caso de que la proposición acerca del fundamento sea una proposición < propia > del ser, de conformidad con la cual ser y fundamento «sean» lo mismo? En el ejercicio del poder de la interpelación del fundamento se hace valer el ser como sino: y si se hace valer como tal, entonces lo hace a la manera de la retirada. De lo que se trata ahora es de intentar penetrar con la mirada en la época del sino del ser que determina la esencia de la modernidad. Aunque el pensamiento de Leibniz y Kant, computado historiográficamente, se halla mucho más cercano a nosotros en el tiempo que el pensar de los griegos, el pensar moderno es, sin embargo, mucho más difícilmente accesible en sus rasgos fundamentales; pues los escritos y obras de los pensadores modernos están construidos de manera diferente, atendiendo a muchos respectos, entremezclados con la tradición y comprometidos por doquier en la controversia con el cristianismo. A la vista de esta embrollada situación por lo que hace a la cosa, la siguiente indicación acerca de Kant no deja de ser, en todo caso, más que un rayo de luz aislado y débil. Debe ayudarnos sólo a avistar una exigua parte del hacerse valer del sino del ser en el interior del pensamiento moderno. Tomemos seriamente en consideración, al respecto, el siguiente pensamiento conductor:

pertenece a la propiedad del ser. Pero incluso al hablar así lo hacemos torcidamente. Pensando con rigor, tenemos que decir: ser pertenece a la propiedad del desocultarse. A partir de éste, del desocultarse, y en cuanto tal, nos dirige su exhorto eso que quiere decir «ser». Lo que «ser» quiere decir es cosa que nosotros no podemos constituir por nuestra cuenta, arbitrariamente, e imponer a la fuerza. Lo que «ser» quiere decir es cosa que sigue estando escondida en el exhorto que habla desde las palabras conductoras del pensar griego. Nunca podremos demostrar científicamente, ni pretender demostrar, lo que dice ese exhorto. Lo que podemos es: escucharlo o no. Podemos, o preparar este escuchar, o descuidar la preparación.

Aristóteles dice: ser es lo más patente de por sí. Pero esto, lo más patente de por sí, nos es al mismo tiempo –es decir, visto desde el género y cauce de nuestro habitual percatarnos– aquello que resulta menos patente. Para nosotros, pasa por ser más patente lo en cada caso ente. Cabría creer, así, que sólo de nosotros, los hombres, depende que el ser –aquello que es lo más patente de por sí– sea para nosotros lo menos patente; y encima, en favor de lo ente. Que el ser sea menos patente, cabría argüir entonces, corre a cargo de nosotros, hombres. Pero esta reflexión, aparentemente correcta, piensa con excesiva cortedad. ¿Qué quiere decir aquí «a cargo de nosotros, hombres», cuando es la esencia del hombre la que descansa en el hecho de ser reclamada por el ser? Que, para nosotros, lo en cada caso ente sea lo más patente y el ser lo menos patente, es cosa que sólo puede deberse a la esencia del ente, no a nosotros. «A nosotros», mentando con ello algo así como si para nosotros lo pusiéramos en algo vacío y carente
122 de referencia. Nosotros, / sin embargo, nunca somos lo que somos fuera de la interpelación del ser. En conformidad con esto, no es una cierta hechura del hombre, antropológicamente representado, la causante de que el ser sea para nosotros menos patente que el ente de cada caso. Eso se halla más bien en la esencia del ser, que, en cuanto desocultarse, se desoculta de tal manera que a este desocultar le pertenece un ocultarse, y esto significa: retirarse. Esto es lo que dice la sentencia de Heráclito que corre como fragmento 123: *Physis kryptesthai philei.* «Al desocultarse le pertenece un ocultarse.» Ser, como asignarse que despeja y pone en claro, es, al mismo tiempo, retirada. Al sino del ser le pertenece la retirada.

Una segunda indicación relativa a la historia del pensamiento occidental debe darnos una visión más amplia de hasta qué punto se hace valer, en la historia acontecida de ese pensar, el sino del ser en cuanto retiro. Pero nunca se traerá con suficiente insistencia ante nuestra mirada interior lo que quiera decir retirada. Tan escasamente como el desocultamiento es la retirada y el retirarse una hechura que no haría sino venir a agregarse a un «ser» ya de algún modo consistente. Si se tratase de una hechura del

habilitados, atentos a encontrar lo destinalmente asignado; y esto quiere decir que los hilos de nuestra existencia nos llevan siempre y al mismo tiempo a echar a perder lo por el sino asignado. Todo pensar, sin embargo, tiene que mantenerse, con respecto a lo que se da a pensar, al corriente de una experiencia que nunca es sólo experiencia de lo singular, y que puede enunciarse brevemente así: es bastante raro que nos encontremos interpelados por aquello que nos reclama, de propio, en nuestra esencia,
es decir por aquello a lo que nosotros hacemos falta. En esta / reclamación, 120
ser se nos asigna. Ser perdura, como tal asignarse, de manera que al mismo tiempo se retira a su esencia. El vector de retirada (*Entzug*) es un vector fundamental (*Grundzug*) del sino, en el sentido ya dilucidado. Cuando hablamos de «historia acontecida del ser», ese modo de hablar tiene sentido solamente en caso de pensar historia acontecida a partir del sino como retirada, pero no en cambio en caso de que, según costumbre, nos representemos el sino a partir de la historia, entendida como un acontecer a modo de proceso que transcurre continuamente.

Sin embargo, no menos importante que esta primera mirada en la historia acontecida del ser como sino sigue siendo otra cosa. Se trata, en efecto, de atender de antemano al hecho de que, aquello que llamamos sino del ser, viene ya a comparecencia en la historia del pensar occidental, y de hasta qué punto venga. Para percibir eso con mayor nitidez, y apropiárnoslo en el futuro con mayor intensidad, intentaremos coger al vuelo dos señas provenientes de la historia acontecida del pensar occidental.

La primera seña la entresacamos del curso de Aristóteles sobre la *Physis*. En la «Physica» de Aristóteles se nos da a mostrar la proveniencia esencial de eso que, pensado filosóficamente, es metafísica, y sigue siéndolo a través y en medio de todas sus transformaciones. Al comienzo de su Curso sobre Física, Aristóteles enuncia proposiciones sobre el ser del ente, que muestran: ser es *physis*, lo patente de por sí. Esto dice: desocultarse es un vector fundamental del ser. Sólo que ya esta proposición, derechamente enunciada como acabamos de hacer, sigue estando en un modo que para nuestro escuchar y hablar habituales lleva siempre al malentendido. Desocultarse es un vector fundamental del ser. Esto suena así al oído: hay ser, y este ser está hecho, además, de tal manera que se desoculta. Sólo que ser no es cosa hecha, no está dotado de hechura tal que se desoculte, sino que el desocultarse pertenece a lo propio del ser. Ser tiene lo que le es propio en el desocultarse. Ser no es primero algo para sí, que sólo después
/ pone en obra un desocultarse. El desocultarse no es hechura alguna del 121
ser, sino que el desocultarse pertenece a la propiedad del ser. Usamos aquí la palabra propiedad en singular, como, por ejemplo, la palabra: clientela. La propiedad mienta, entonces, aquello en lo cual «ser» guarda en verdad su esencia propia como aquello que es de su propiedad. El desocultarse

sigue estando olvidada, es decir, entendiéndolo a la griega: oculta. Pero esto es cosa que no se deja pensar mientras que entendamos *lógos* a partir de la *ratio* y de la razón. En este caso, tampoco divisaremos en verdad hasta qué punto no dirá cosa igual el romano *rationem reddere* que el griego *lógon didónai*. Este giro griego puede ser correctamente traducido por rendir cuentas, indicar el fundamento; pero entonces no se piensa, al respecto, propiamente a la griega. Pensado a la griega, *lógon didónai* dice: ofrecer algo que hace acto de presencia en su hacer acto de presencia de tal y cual manera, y ofrecer algo ahí delante; a saber: ofrecérselo al percatarse que concentra y reúne. En la medida en que todo ente queda determinado por el ser, esto es, por el fundar, es el ente mismo en cada caso un ente fundamentado y fundado, y ello de diversas maneras, cuya multiplicidad y proveniencia no pueden ser tratadas aquí. /

[Sólo en dos respectos será brevemente mostrado en qué medida, 182
desde temprano, coinciden en la historia acontecida del pensar ser y fundamento, mas de manera tal que, ciertamente, su copertenencia y proveniencia permanecen ocultas. El coincidir es ahora un caer por separado. Es verdad que tan pronto hemos percibido en una ocasión esta extraña copertenencia es fácil, como sucede siempre en tales casos, hallarla y probarla por doquier.

«Ser» quiere decir aquí, entre otros nombres del alba de los tiempos del pensar occidental, *lógos*. Heráclito, el mismo pensador que dice esta palabra, denomina también al ser *physis*.

Ser es, en cuanto dejar brotar que alberga-y-concentra, aquel Primero a partir del cual, y por vez primera, cualquier cosa, del tipo que sea, brota como aquello que, en cada caso, es un caso de lo concentrado por él y emerge en lo desoculto-y-brotado. En cuanto *lógos*, el ser es aquel Primero a partir del cual hace acto de presencia lo que hace acto de presencia; en griego, *to proton hóthen*. «Lo primero a partir de lo cual» es aquello desde lo cual cualquier cosa, del tipo que sea, se inicia y a partir de lo cual ella, como iniciada, sigue estando dominada; iniciar se dice en griego *árchein*. El *lógos* se despliega así hasta hacerse *proton hóthen*, es decir, hasta hacerse *arche*; pensado de manera latino-romana, hasta hacerse *principium*. Que todo esfuerzo y afán, que todo hacer y dejar hacer esté, en representándoselo, a la busca de principios y se atenga a tales, es cosa que resulta de la esencia del ser como lógos y *physis*. Aquí es donde está instituida la copertenencia entre ser y principio y razón, entre ser y fundamento en el sentido de fundamento racional. Sólo que todo esto no es de ninguna manera algo que se entienda de suyo, sino un misterio único no un sino único en su género.

En el sentido de *lógos*, ser es el dejar, concentrando, que algo se halle ahí delante. Allí es donde viene eso, que se halla ahí delante, a la luz; y además, como cosa tal que en ella reside <y estriba> el que a otra le vaya en todo caso de una manera y no de otra. Aquello en lo que reside que algo sea, y que sea de una manera y no de otra, se muestra como una cosa tal que es responsable, que hace que le sea
183 deudor eso / mencionado hace un momento. Aquello a lo que algo se debe al hallarse ahí delante, aquello de lo que es deudor, se dice en griego *aition*. Los romanos lo traducen con la palabra causa, y nosotros decimos: *Ursache* < «causa» >. Ambas cosas, causas y principios, tienen carácter de fundar y, por ser de la estirpe de la esencia del fundamento, pertenecen con ésta al ser. Por eso determinan ellos –los principios y causas– al ente en el futuro, y rigen todo representar acerca del ente. El dominio y la interpelación de principios y causas se hace al punto cosa tan natural y tan de curso legal que da la impresión de que fueran ellos y sólo ellos los primeros en determinar –sin saber ni por qué, ni de dónde– a lo ente en su ser.

Cuando modernamente viene determinado el ser, trascendentalmente, como enfrentamiento objetual, y éste como condición de posibilidad del objeto, se desvanece entonces, por así decir, el ser en beneficio de aquello que se llama condición de posibilidad y que es del género del fundamento y del fundar racionales.]

En la ocasión que nos condujo a decir con mayor nitidez lo mentado al hablar de la historia acontecida del ser como sino del ser, se apuntó al hecho de que el ser, al asignarse-y-destinarse, y al abrir claros, al mismo tiempo se retira. Este hablar acerca de la retirada seguía siendo cosa oscura y sonaba en no pocos oídos como una afirmación mística, de ninguna manera asentada en la cosa. Ahora podemos oír con mayor precisión la palabra acerca de la retirada del ser. La palabra dice: ser se oculta como ser, a saber, en su copertenencia con el fundamento como *lógos*, destinalmente dis-puesta al inicio. Pero el retirarse no se agota en esta ocultación. El ser, al ocultar su esencia, deja más bien que otra cosa venga a comparecencia, a saber: el fundamento bajo la figura de *archaí, aitíai*, de las *rationes*, de las *causae*, de los principios, causas y fundamentos racionales. En la retirada,
184 / el ser deja como legado suyo estas figuras del fundamento que, sin embargo, siguen siendo desconocidas en su proveniencia. Con todo, esto que se desconoce no viene experienciado como tal, pues todo el mundo conoce que todo ente tiene un fundamento. Nadie encuentra en ello nada que se salga de lo habitual.

Así se le asigna y destina pues, en la retirada, el ser al hombre, y de una manera por la cual él oculta su proveniencia esencial bajo el espeso velo

del fundamento racionalistamente entendido, de las causas y de las configuraciones.

La proposición del fundamento dice, escuchada en la segunda tonalidad: ser y fundamento: lo mismo. Esto dicho habla más distintamente tan pronto como nosotros pensamos y oímos hacia atrás, según el sino del ser, el modo en que *lógos*, en cuanto palabra conductora de Heráclito, habla. En la segunda tonalidad, la proposición del fundamento no es ninguna proposición metafísica, sino una proposición pensada según el sino del ser. Su más exacta versión tiene que rezar, por consiguiente: destinal e inicialmente, el ser se adjudica y concede como *lógos*, y esto quiere decir: al concederse en la esencia del fundamento: al esenciar fundamento. Dispuestos según el sino del ser, inicialmente, «son» ser y fundamento lo mismo, y lo siguen siendo también, pero en una copertenencia que se dispersa en una diversidad históricamente mutable.

En cuanto seguimos la segunda tonalidad, no pensamos ya ser a partir del ente, sino que lo pensamos como ser, a saber, como fundamento; es decir, no como *ratio*, no como *causa* ni como fundamento racional y razón, sino como un dejar que, reuniendo y concentrando, deja que lo que se halla ahí delante lo esté. Pero ser y fundamento no son cosa vacuamente uniforme, sino la oculta plétora de aquello que viene por de pronto a comparecencia, en el sino del ser, como historia acontecida del pensar occidental.

Al dilucidar por vez primera la segunda tonalidad de la proposición del fundamento quedó dicho: ser y fundamento: lo mismo. Al mismo tiempo, quedó dicho: ser: el fondo-y-abismo.

Destinalmente, ser «es» –cosa que su nombre inicial, *lógos*, dice / –, con 185
el fundamento, lo mismo. En la medida en que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo ningún fundamento. Y ello, sin embargo, no por el hecho de que se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación –y también, y justamente, la fundamentación por sí mismo– sigue siendo inadecuada al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente. Ser se queda como ser-carente-de-fundamento. El fundamento –entendido como un fundamento que por vez primera fundamentara al ser– queda pendiente y distante del ser. Ser: el fondo-y-abismo.

¿Se limita lo dicho a estar yuxtapuesto a lo dicho en primer lugar, que ser y fundamento: lo mismo? ¿O lo uno excluye a lo otro? Así parece, en efecto, cuando pensamos según las reglas de la lógica habitual. Según éstas, «ser y fundamento: lo mismo» viene a decir tanto como: «ser = fundamento». ¿Cómo va a tener validez entonces lo otro, que ser: el fundamento-y-abismo? Sólo que es precisamente esto lo que se muestra como lo que ahora hay que pensar, a saber: ser «es» el fundamento-y-abismo

en la medida en que ser y fundamento: lo mismo. En la medida en que ser «es» fundar, y sólo en esta medida, no tiene fundamento alguno.

Si reflexionamos sobre esto y permanecemos en tal pensar, notamos entonces que hemos dado el salto de la región del pensar hasta ahora en vigor, y que estamos saltando <lit.: somos en el salto>. Mas, ¿no caemos con este salto en lo insondable y sin suelo? Sí y no. Sí, en la medida en que el ser no puede ser llevado ya a un suelo en el sentido del ente ni es explicable a partir de éste. No, en la medida en que ser es ahora, por vez primera, lo que hay que pensar como ser. Es a partir de este «haber de pensar» como proviene de su verdad lo que da la pauta-y-medida. La manera del pensar tiene que encontrar su medida en adecuación a esta donación-de-medida. Pero esta medida y su donación no es cosa que podamos nosotros arrebatar y hacer nuestra por ningún acto calculador ni mensuración exhaustiva alguna. Medida y donación siguen siendo para nosotros lo inconmensurable. El salto no deja caer al pensar, sin embargo, en lo insondable y sin suelo, en el sentido de lo completamente vacuo; y ello tanto menos cuanto que el salto es el que deja que el pensar acceda por vez primera a la correspondencia para con el ser en cuanto ser, es decir, para con la verdad del ser. /

186 Cuando oímos la proposición del fundamento en la otra tonalidad y volvemos a pensar en pos de lo oído, entonces este volver-a-pensar es un salto, y además un salto de amplio alcance, que hace jugar al pensar en compañía de aquello en donde se aquieta el ser en cuanto ser, mas no en compañía de aquello, por consiguiente, sobre lo cual él, como sobre su fundamento, descansase. Gracias a este salto, el pensar accede a la amplitud de aquel juego en el que está puesta nuestra esencia de hombres. Sólo en la medida en que el hombre es llevado a este juego, y puesto allí en juego, es capaz de jugar él de verdad, y de seguir estando en juego. Pero, ¿en qué juego?

Apenas si hemos hecho la experiencia de este juego ni nos hemos parado aún a pensar en su esencia, es decir, en aquello a lo que se juega y en quién juega, así como en el modo en que haya que pensar aquí el jugar. Aun cuando aseguremos que el juego aquí mentado –en el que se aqueda el ser en cuanto ser– sea un juego elevado, quizás el supremo, libre de todo arbitrio, con ello se habrá dicho poco, en tanto que este carácter elevado y lo supremo que hay en él no sean pensados desde el misterio del juego. La manera vigente hasta ahora de pensar no alcanza sin embargo a pensar eso; pues tan pronto intenta pensar el juego, es decir, representárselo a su modo, lo toma como algo que es. Lo que ocurre entonces es que al ser de un ente y, por consiguiente, también al juego, le pertenece el fundamento. Según esto, la esencia del juego viene determinada como dialéctica entre libertad y necesidad, y ello por doquier, en el círculo visual del fundamento, de la *ratio*, de la regla, de las reglas de juego, del cálculo. Quizá se tendría

que traducir la proposición leibniziana: *Cum Deus calculat fit mundus*, y ello de una manera más conforme a medida, por: mientras Dios juega, viene a ser mundo.

La pregunta hacia la cual nos orienta el salto a la otra tonalidad de la proposición del fundamento reza: ¿se deja determinar en medida adecuada a la cosa la esencia del juego a partir del ser como fundamento, o tendremos que pensar ser y fundamento, ser como fondo-y-abismo, a partir de la esencia del juego y, además, del juego al que somos llevados nosotros, los mortales, que solamente somos y existimos en la medida en que habitamos en la cercanía de la muerte que, como más extrema posibilidad de estar < del
Estar humano >, es capaz de lo supremo en punto al despejamiento / del 187
ser y de la verdad de éste? La muerte es la donación-de-medida, la pauta, aún impensada, de lo inconmensurable, es decir, del juego supremo al que el hombre es llevado en esta tierra y en el que él está puesto en juego <, en el que su existencia queda a riesgo y ventura >.

Con todo, ¿no es acaso un mero jugueteo, al final del Curso sobre la proposición del fundamento, esto de andar estirando casi a la fuerza el pensamiento relativo al juego y a la copertenencia de ser y fundamento con el juego? Bien podrá parecer tal cosa, en tanto que sigamos descuidando el pensar con-veniente, según el sino del ser; lo que quiere decir: en tanto no nos encomendemos, con-memorando, al vínculo que, dejándonos libres, nos liga a la tradición del pensar.

El camino del pensar nos condujo al punto de escuchar la proposición del fundamento en la otra tonalidad. Esto requirió de nosotros el que preguntáramos: ¿hasta qué punto «son» ser y fundamento lo mismo? Se nos dio la respuesta por el camino de un regreso al inicio del sino del ser. El camino condujo a través de la tradición, según la cual, en las palabras «fundamento» y «razón» habla la *ratio* en el doble sentido de rendición de cuentas. Pero en la *ratio* habla el logos pensado a la griega. Sólo que, justo cuando nos paramos a pensar en lo que, para Heráclito, dice *lógos* en el temprano pensar griego, se hizo visible que esta palabra nombra, a la vez, a ser y fundamento; a ambos, desde su copertenencia. Lo que Heráclito llama *lógos* lo sigue diciendo en otros nombres que son palabras conductoras de su pensar: *physis*, el brotar-de-por-sí que < abre su > esencia, al mismo tiempo, como ocultarse; *kósmos*, que quiere decir en griego, a la vez, orden, ajuste y ornato que llega a brillar como relumbre y rayo; y, al cabo, nombra Heráclito a aquello que se le adjudica como *lógos*, como lo mismo de ser y fundamento: *aion*. Difícil es traducir esta palabra. Se dice: tiempo del mundo. Es el mundo que da mundo al mundo y tiempo al tiempo en cuanto que, como *kósmos* (Fr. 30), lleva el ajuste del ser a resplandor que abrasa. Tras lo dicho en los nombres *lógos*, *physis*, *kósmos* y *aion*, nos está permitido oír eso no dicho que llamamos el sino del ser. /

188 ¿Qué dice Heráclito del *aiṓn*? El fragmento 52 reza: *aiṓn pais esti paídsōn, pesseúōn; paidòs hē basilēíē.* Sino del ser, tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino, es decir: el *archḗ*, el fundar que administra instituyendo, el ser para el ente. El sino del ser: un niño que juega.

Así que hay también niños grandes. El niño más grande, real en gracia a la suave justeza de su juego, es aquel misterio del juego al que el hombre y su tiempo de vida vienen llevados, en el que su esencia viene puesta en juego <queda a riesgo y ventura>.

¿Por qué juega el niño grande del juego del mundo, ese niño avistado por Heráclito en el *aiṓn*? Juega porque <en tanto que> juega.

El «porque» se sume en el juego. El juego es sin «porqué». Juega en tanto que <al tiempo que> juega. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más hondo.

Pero este «sólo» es Todo, lo Uno, Único.

Nada *es* sin *fundamento*. Ser y fundamento: lo mismo. Ser en cuanto fundante no tiene fundamento alguno, juega como el fondo-y-abismo de aquel juego que como sino nos pasa, en el juego, ser y fundamento.

La pregunta queda: si nosotros, al oír las proposiciones de este juego <y las transposiciones de éste>, entramos en el juego y nos ajustamos a él. Y la pregunta queda: ¿cómo hacerlo?

CONFERENCIA 189

La proposición de fundamento 191

La proposición del fundamento reza: *Nihil est sine ratione*. Se traduce: *nada* es *sin* fundamento. Cabe transcribir lo que la proposición enuncia de la forma siguiente: todo, es decir, toda suerte de cosas que, de algún modo, *sean*, tiene un fundamento. *Omne ens habet rationem*. Aquello que cada vez es efectivamente real tiene un fundamento de su realidad efectiva. Aquello que cada vez es posible tiene un fundamento de su posibilidad. Aquello que cada vez es necesario tiene un fundamento de su necesidad. *Nada* es *sin* fundamento.

En todo lo que nos rodea, nos importa y nos sale al encuentro, vamos mirando a la busca de fundamentos. Requerimos que se indique el fundamento de nuestros enunciados. Nos empeñamos en pedir la fundamentación de cada comportamiento. A menudo nos contentamos con los fundamentos más cercanos: a veces, indagamos en pos de fundamentos más distantes; finalmente, nos atrevemos a acercarnos a los fundamentos primeros y preguntamos por el fundamento último. En todo fundamentar y sondear estamos ya en camino hacia un fundamento. Lo que enuncia la proposición del fundamento es para nosotros, pues, cosa corriente y, por corriente, también de inmediato clara. A ello se debe igualmente que lo que la proposición del fundamento dice no esté, por de pronto, establecido propiamente como proposición, y menos todavía promulgado como ley.

A menudo, el contenido de la proposición que, en forma abreviada, reza: «Nada sin fundamento» es, incluso, conocido sólo en la versión siguiente: *Nihil fit sine causa*, nada acontece sin causa. Ahora bien, toda causa es por cierto una suerte de fundamento. Pero no todo fundamento efectúa algo, en el sentido de ser acción causal de ello. Así, por ejemplo, el enunciado universalmente válido: «Todos los hombres son mortales» contiene ciertamente el fundamento <o razón> de que nos sea inteligible que:

192 «Sócrates es mortal». Pero / ese enunciado universalmente válido no produce el efecto, no es la causa de que Sócrates muera.

Nihil sine ratione, nada sin fundamento; así reza la fórmula, cuya enunciación apenas si es necesaria, relativa a una opinión que da la pauta y a la cual nos confiamos por doquier cuando nos hacemos idea de algo. No obstante, en la historia del pensamiento occidental, que comienza en el siglo VI antes de Cristo, hicieron falta dos mil trescientos años para que la representación familiar «nada sin fundamento» fuera establecida propiamente como proposición, conocida como ley, reconocida en todo su alcance, y llevada a sabiendas a validez ilimitada. Durante todo este tiempo, la proposición del fundamento ha estado, por así decir, aletargada. Hasta la fecha, apenas hemos reflexionado todavía sobre este extraño hecho, sin haber llegado siquiera a preguntarnos a qué pueda obedecer que la breve proposición haya necesitado un tiempo de incubación de tan inaudita longitud. Pues sólo en el siglo XVII ha reconocido Leibniz la representación –corriente desde hace tantísimo tiempo– de que nada hay sin fundamento como una proposición que da la pauta, y la ha expuesto como proposición del fundamento. ¿Acaso iba a venir a comparecencia algo único en su género, y grande, a través de la proposición del fundamento, tan universal como breve? ¿No será que en el extraordinariamente largo tiempo de incubación se preparaba también un extraordinario despertar a una vigilia alerta que ya no permite el sueño, y menos aún una incubación, un sueño en el templo?

El título latino que Leibniz da a la proposición delata, empero, el tipo de proposiciones entre las que él cuenta la proposición del fundamento. A: «nada sin fundamento», *nihil sine ratione*, le llama *principium rationis*. La proposición es ahora un principio. La proposición del fundamento se convierte en una proposición fundamental. Sólo que ésta no es una proposición fundamental más. Para Leibniz, es una de las supremas, si es que no incluso la suprema. Por eso distingue Leibniz la proposición del
193 fundamento mediante calificativos. La llama / el *principium magnum, grande et nobilissimum*: el principio grande y poderoso, el principio más conocido y excelso. ¿Hasta qué punto merece la proposición del fundamento esta distinción? El contenido de la proposición fundamental puede instruirnos acerca de esto.

Leibniz eleva el *nihil sine ratione*, el «nada sin fundamento», a la dignidad de proposición fundamental suprema mostrando hasta qué punto la proposición del fundamento fundamenta todas las proposiciones, es decir fundamenta ante todo cada proposición como tal. Ese carácter de la proposición del fundamento se pone de manifiesto en el título latino completo que Leibniz da al principio. Leibniz lo caracteriza como el *principium rationis sufficientis*. Traducimos ese título elucidando cada una de sus determinaciones.

El *principium rationis* es *principium reddendae rationis*. *Rationem reddere* significa: volver a dar el fundamento. Preguntamos tres cosas:

1. El fundamento que hay que volver a dar, ¿de qué es fundamento en cada caso?

2. ¿Por qué hay que volver a dar el fundamento, es decir proporcionarlo de propio?

3. ¿A dónde viene retrotraído el fundamento?

A la primera pregunta responde Leibniz con una observación breve, pero de gran alcance. El fundamento es tal que hay que volver a darlo, *quod omnis veritatis reddi ratio potest* (Gerh. Phil. VII, 309), «porque una verdad lo es sólo, en cada caso, si es posible volver a dar su fundamento». Verdad es siempre para Leibniz -y esto es lo que sigue siendo decisivo- *propositio vera*, una proposición verdadera, es decir, un juicio correcto. El juicio es *connexio praedicati cum subiecto*, conexión de lo enunciado con aquello de lo que se enuncia. Aquello que en cuanto unidad unificante de sujeto y predicado soporta su conexión es el suelo, el fundamento del juicio. El fundamento confiere su derecho al acto conectivo. Rinde cuentas de la verdad del juicio. Cuenta se dice en latín *ratio*. El fundamento de la verdad del juicio viene representado como ratio. /

De acuerdo con esto, Leibniz, en una carta a Arnauld, escribe: 194

«*Hanovre le 14 juillet 1686: il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions*. C'est là mon grand principe, dont je croy que tout les philosophes doivent demeurer d'acord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison, qu'ont peut tousjours rendre pourquoy la chose est plustost allé ainsi qu'autrement...» Traducido: «es siempre necesario que haya un basamento de la conexión de los términos del juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquéllos. Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que admitir, siendo uno de sus corolarios este axioma común: que nada acontece sin un fundamento, que siempre se puede volver a dar un fundamento por el que la cosa ha sucedido así más bien que de otra manera.» (Correspondencia entre Leibniz, Arnauld y el conde Ernst von Hessen-Rheinfels. Ed. por C.L. Grotefend, Hannover 1846, p. 49; *cf.* Gerhardt, Phil. II, 62).

El gran principio es el *principium reddendae rationis*, la proposición fundamental del fundamento que hay que volver a dar.

Planteamos la segunda pregunta: ¿Por qué hay que volver a dar propiamente el fundamento como fundamento? Porque el fundamento es *ratio*, es decir: dar cuenta. Si no se da, no se confiere derecho al juicio. Falta probar su corrección. El juicio no es ninguna verdad. El juicio es una verdad sólo cuando se indica el fundamento de la conexión, cuando se

suministra la *ratio*, cuando se dan cuentas. Tal suministro necesita de un sitio donde la cuenta se deposite, de una instancia ante la cual se den cuentas.

Planteamos la tercera pregunta respecto a la *ratio reddenda*: ¿A dónde
195 hay que retrotraer el fundamento? Respuesta: al hombre, que / determina los objetos en cuanto objetos en el modo del representar enjuiciante. Pero representar es *repraesentare*: hacerle presente algo al hombre, que algo haga acto de presencia. Ahora bien, desde Descartes, a quien Leibniz sigue, y con él todo el pensar moderno, el hombre tiene experiencia de sí como siendo el yo, yo que se refiere al mundo de tal manera que lo em-plaza ante sí mismo en conexiones representacionales correctas, es decir, juicios, contraponiéndoselo así como objeto. Los juicios y los enunciados son correctos, es decir verdaderos, sólo si el fundamento de la conexión entre sujeto y predicado es emplazado ante el yo representante, si es retrotraído a él. El fundamento es tal únicamente como *ratio*, es decir, como cuenta dada sobre algo ante y para el hombre, como yo enjuiciante. La cuenta lo es tan sólo cuando se da cuenta de ella. Por eso, la *ratio* es en sí misma *ratio reddenda*; el fundamento es, como tal, el fundamento que hay que volver a dar. Sólo a través del fundamento –vuelto a dar al yo, y emplazado ante él– de la conexión de las representaciones viene a estar lo representado de tal modo que, en cuanto ob-stante, es decir, como objeto, resulta emplazado en seguro para el sujeto representante.

Sin embargo, el fundamento emplazado sólo logra traer a los obstantes a su estancia si, de manera suficiente, da cuenta que baste al seguro emplazamiento de los objetos. El fundamento que hay que emplazar tiene que ser una *ratio sufficiens*.

Una vez escribe Leibniz lo siguiente respecto a la proposición del fundamento: (*principium rationis*) *quod dicere soleo nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficiens*. El principio del fundamento, «que suelo enunciar (en la forma de que): nada existe cuyo fundamento de su existencia no pueda emplazarse como suficiente». El fundamento, que reclama en cada juicio sobre un objeto su emplazamiento ineludible, requiere al mismo tiempo ser suficiente como fundamento, es decir completamente suficiente como rendición de cuentas. ¿Para qué? Para /
196 llegar a traer a su estancia a un objeto <obstante> en la totalidad de su estado, respecto a cualquier punto de vista y para todo el mundo, es decir plenamente. Sólo la completud de los fundamentos a emplazar, la *perfectio*, garantiza que algo esté para el representar humano emplazado de fijo en sentido literal, asegurado en su estancia. Sólo la completud de la cuenta, la perfección, garantiza que todo acto de representar pueda, siempre y en todo lugar, confiar en el objeto y contar con él.

Nada es sin fundamento. La proposición dice, ahora: toda cosa, de la suerte que sea, vale como algo en cuanto ente si y sólo si, como objeto calculable, está seguramente emplazada para el representar.

¿En qué consiste, pues, la grandeza de la proposición del fundamento en cuanto *principium magnum, grande et nobilissimum*, principio grande, poderoso, el más conocido y excelso de los principios? Respuesta: consiste en que este principio dispone acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar y, en general, como algo ente. En la proposición del fundamento habla esta exigencia a disponer de eso que significa el ser de un ente. Cuando, por primera vez, Leibniz instaura propia y completamente la proposición del fundamento como tal principio, enuncia entonces con esto que, entretanto, de manera decisiva y, por ende, ineluctable, el representar humano ha sido tomado bajo la interpelación-y-exigencia que ha hecho valer enteramente sobre aquél su prevalencia. El *principium rationis*, la proposición del fundamento, se convierte en proposición fundamental de todo representar. Esto quiere decir: el representar, regido por el *principium rationis*, se convierte ahora en un representar declaradamente racional, administrado por la razón. Pues *ratio*, desde antiguo, no sólo significa dar cuenta en el sentido de aquello que hace buena a otra cosa, es decir, que la fundamenta. *Ratio* apunta al mismo tiempo a cuenta, en el sentido de hacer bueno algo haciendo que esté en su derecho, de calcularlo como correcto y, mediante tal cálculo, asegurarlo. Este calcular, pensado en sentido lato, es la manera en que el
hombre acepta, / anticipa y recibe algo, es decir, la manera en que en 197
general el hombre se per-cata de algo. *Ratio* es el modo del percatarse, es decir, la razón. El representar racional sigue el *principium rationis*. La proposición del fundamento es la proposición fundamental suprema de la razón, en la medida en que la razón sólo a través de ella llega al pleno despliegue de su esencia como razón. La proposición del fundamento es la proposición fundamental del representar racional, en el sentido del calcular que asegura el emplazamiento. Se habla de fundamentos racionales. Al transformar Leibniz la breve proposición, apenas propiamente pensada: *Nihil sine ratione*, nada sin fundamento, en la forma completa y rigurosa de la poderosa proposición fundamental, el tiempo de incubación de la proposición del fundamento llegó, en cierto respecto, a su fin. Desde entonces, la interpelación que se hace valer en la proposición fundamental despliega un dominio antes insospechado. Lo que este dominio lleva a cabo es nada menos que la acuñación más íntima, pero al mismo tiempo más oculta, de la era de la historia occidental que llamamos «época moderna». El dominio de la poderosa proposición fundamental se hace, en la historia acontecida de la humanidad, tanto más poderoso cuanto mayor es el carácter omnímodo con que la proposición del fundamento

determina a todo representar y a todo comportamiento; cuanto más evidente y, en consecuencia, más inadvertida se vuelve esta determinación. En eso estamos hoy.

Por ello nosotros, los hombres de hoy, tenemos que preguntarnos si escuchamos, y cómo escuchamos, la interpelación que habla desde la gran proposición fundamental de todo representar. ¿Sentimos, pues, el rastro del prevalecer de esta interpelación? Sí. Es verdad que el hombre moderno escucha esta interpelación. La escucha de una manera extrañamente decisiva, a saber, de modo tal que, atento, se somete al prevalecer de la proposición fundamental, y ello de suerte cada vez más exclusiva, cada vez más pronta. Más aún, el hombre actual corre el peligro de no poder medir la grandeza de todo lo grande más que según la escala del dominio del *principium rationis*. Sabemos hoy, sólo que sin entenderlo a derechas, que la técnica moderna impele incesantemente al impulso
198 emprendedor de sus instalaciones y productos, / en pos de la perfección omniabarcante de la mayor perfección posible. Ésta consiste en la completud del emplazamiento asegurador, calculable, de los objetos, del calcular con ellos y del aseguramiento de la calculabilidad de las posibilidades de computación.

La perfección de la técnica no es sino el eco de la interpelación en pro de la *perfectio*, es decir, de la completud de la fundamentación. Esta interpelación habla, desde el *principium reddendae rationis sufficientis,* desde la proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar. Como tránsito a lo que sigue, repitamos brevemente los pasos ahora dados en la marcha de nuestro pensar.

La técnica moderna impulsa emprendedoramente a la mayor perfección posible. La perfección reposa en la omnímoda calculabilidad de los objetos. La calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del *principium rationis*. Así es como el caracterizado dominio de la proposición del fundamento determina luego la esencia de la era moderna, técnica.

Y la humanidad ha llegado hoy hasta el punto de consentir verse arrastrada a algo que hasta ahora, en su historia, no había podido salir a la luz. La humanidad entra en esa era a la que ha dado el nombre de «era atómica». Un libro recientemente aparecido y destinado al gran público lleva por título: Viviremos gracias a los átomos. Está provisto de una nota introductoria del Premio Nobel Otto Hahn y de un prólogo del actual ministro de defensa, Franz Joseph Strauss. Al final de su introducción, los autores del libro escriben:

> «La era atómica puede pues convertirse en una era llena de esperanzas, floreciente y feliz, una era en la cual viviremos gracias a los átomos. ¡Depende de nosotros!»

Es verdad que depende de nosotros; de nosotros y de algunas otras cosas, a saber, de si aún meditamos, de si / en general queremos y podemos 199
aún meditar. Con todo, si debemos acceder a un camino de meditación, entonces tenemos que avenirnos, ante todo, a una diferenciación que nos haga visible la diferencia que media entre el pensar meramente calculador y el pensar meditativo. A fin de ver esta diferencia, intentaremos ahora una meditación, atendiendo a la proposición del fundamento.

Comenzamos esta meditación prestando primeramente, y por una vez, atención a lo que se oculta en la denominación, aparentemente anodina, que llama a una era atómica. ¿Qué hay de particular en esto? Por primera vez en su historia, el hombre interpreta una época de su existencia histórica a partir de la impelencia de una energía de la naturaleza y de su puesta a disposición. Y parece como si nos faltasen ya las pautas de medida y la fuerza del reflexionar para experienciar todavía con suficiente libertad lo extraño e inquietante de tal exégesis de la era presente, a fin de estar afectados de continuo, y de un modo cada vez más decisivo, por ello.

¡La existencia del hombre, acuñada por la energía atómica!

Que la energía atómica sea usada pacíficamente o bélicamente movilizada, que lo uno apoye y provoque a lo otro, son cuestiones de segundo rango. Pues ante todo, yendo más lejos, y retrocediendo aún más atrás, tenemos que preguntar: ¿Qué significa, pues, eso de que una era de la historia mundial tenga el cuño de la energía atómica y de su puesta en libertad? Quizá más de uno tenga ya la respuesta lista, juzgando que la era atómica quiere decir dominio del materialismo y que, por tanto, lo que hace falta es salvar los viejos valores espirituales contra el empuje de los intereses materiales. Esta respuesta sería, con todo, un expediente demasiado fácil. Pues el materialismo no tiene nada de material. El materialismo mismo es una figura del espíritu. Sopla desde el Oeste con no menos fuerza que desde el Este. En la revista americana / *Perspektiven*, cuya 200
edición alemana es distribuida por la editorial S. Fischer, se puede leer lo siguiente (Max Lerner, *Universale Technologie und neutrale Techniker*, Cuaderno 14, 1956, p. 145 ss.):

> «Es posible que la pérdida de algunos valores antiguos llegue a influir a la larga en aquello en que consiste una cultura; pero lo importante para que ésta se sostenga en las generaciones inmediatamente posteriores es que los hombres retengan –o crean retener– aquello que les es presentado como valor...
>
> Valores como la renta, el consumo, el status social y la cultura de masas se diferencian de los valores circunscritos por la propiedad agraria, la manufactura y la pequeña propiedad industrial. En este sentido, el tono fundamental de la cultura americana cambió por

completo bajo la influencia de la tecnología en gran escala. Pues es la máquina misma la que apartó de la máquina a obreros, empleados y profesionales libres americanos, desplazando sus intereses y energías de la producción de bienes a la ganancia de dinero para poder comprar los bienes y disfrutar de ellos.»

De estas pocas líneas cabe sacar en limpio lo siguiente: el materialismo es la figura del espíritu más amenazadora, porque de la manera más fácil y duradera perdemos aquí de vista el modo capcioso de su violento prevalecer.

Por eso, preguntamos de nuevo: ¿qué significa que una era de la historia mundial esté marcada por la energía atómica y por su puesta en libertad? No significa otra cosa que esto: la era atómica está dominada por la prevalencia de la interpelación-y-exigencia, que amenaza con avasallarnos a través del principio del fundamento suficiente que hay que emplazar. /

201 ¿Cómo debemos entender esto? La energía atómica es puesta en libertad en cantidades gigantescas por medio de la fusión nuclear. La puesta en libertad de esa energía natural tiene lugar gracias al trabajo de la más moderna ciencia natural, la cual se exhibe abiertamente, de un modo cada vez más unívoco, como criterio funcional y formal de la esencia de la técnica moderna. Hasta hace poco, la ciencia del átomo conocía solamente como partículas el protón y el neutrón. Hoy se conocen ya más de diez. En virtud de estos hechos, la investigación científica se ve impulsada a reconducir a nueva unidad la multiplicidad dispersa de las partículas elementales. Se trata de eliminar las contradicciones que aparecen constantemente en los hechos observados y en las teorías asentadas para su explicación. Esta eliminación acontece llevando los juicios que se contradicen mutuamente a una comunidad de acuerdo. Para ello se precisa de una unidad que ponga en conexión lo contradictorio. Ahora bien, lo que soporta y determina la conexión de las representaciones en los juicios es el fundamento suficiente, emplazado en cada caso. A partir de esto, se hace ostensible que lo que impulsa a preguntar por la unidad no-contradictoria de los juicios, y lo que arrastra al correspondiente emplazamiento asegurador de esta unidad, proviene de la prevalencia de la interpelación-y-exigencia en pro del emplazamiento del fundamento suficiente para todo representar. El dominio de la poderosa proposición fundamental del fundamento es el elemento en el cual las ciencias se mueven, como el pez en el agua y el pájaro en el aire.

Todo eso nos lo dice Goethe, de la forma más bella, en los dos últimos versos de uno de sus poemas tardíos (*Estaciones del año y horas del día de China y Alemania*, X):

«Sin embargo la ciencia, infatigable, esfuérzase y pugna
En pos de la ley, el fundamento, el porqué y el cómo.»

Es verdad que Goethe presintió el modo en que lo infatigable de la investigación científica, en caso de que / se limite a perseverar ciegamente 202 en su arrebato, desgasta al hombre y a la tierra en su más íntima esencia. Goethe no pudo prever, con todo, a dónde conduce lo infatigable de la investigación moderna, cuando ésta se entrega sin reservas al dominio de la poderosa proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar, como si ésta fuera la única pauta. ¿A dónde ha conducido esto? Ha llevado a una mutación del representar científico, a cuyo través no hace desde luego sino llegar a cumplimiento lo ínsito en la esencia de la ciencia moderna.

Gracias a la puesta en libertad de la energía atómica en cantidades gigantescas, la ciencia, gobernada por la técnica moderna, se ve ahora dispensada de seguir buscando nuevas fuentes de energía. Pero esta dispensa se torna al punto en un vínculo todavía más poderoso con la interpelación-y-exigencia de la proposición del fundamento. Es que ahora la investigación científica tiene que enderezar todos sus esfuerzos, en un nuevo estilo, a domesticar las energías naturales liberadas. ¿Qué significa esto?

Lo que significa es: emplazar, de seguro, que la energía atómica sea utilizable; y, antes de eso, asegurar su calculabilidad de tal forma que ese seguro emplazamiento, por su parte, provoque constantemente la inserción de nuevos procedimientos de seguridad De este modo, la prevalencia de la interpelación en pro del emplazamiento del fundamento suficiente se incrementa hasta lo imprevisible. Bajo la prevalencia de esa interpelación, se consolida el rasgo fundamental de la existencia humana actual, que labora en todas partes con miras a la seguridad. (Dicho sea de paso: Leibniz, el descubridor de la proposición fundamental del fundamento suficiente, es también el inventor del «seguro de vida».) Ahora bien, la labor de asegurar la vida tiene que asegurarse sin embargo a su vez, continua y renovadamente. La palabra conductora para esta actitud básica de la existencia actual es: información. Tenemos que escuchar esta palabra en su pronunciación anglo-americana. /

Information indica, por un lado, el «dar noticia de», que pone al 203 corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer

lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de cálculo. En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: «da noticias», al mismo tiempo «forma», es decir: impone y dispone. La información, en cuanto «dar noticia de», es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta.

Al adoptar la figura de la información, el poderoso principio del fundamento suficiente que hay que emplazar se hace valer sobre todas nuestras representaciones, y determina así la presente época del mundo como una época en la que todo depende de emplazar a disposición la energía atómica.

Preguntábamos, para introducir a un pensar meditativo, si el moderno hombre actual escucha la interpelación que habla desde la poderosa proposición fundamental de todo representar. Hemos respondido que sí, y mostrado cómo. El hombre actual atiende constantemente a la proposición del fundamento, en la medida en que está cada vez más sumisamente atento a dicha proposición.

Pero, suponiendo que esa atenta sumisión no sea ni la forma única, ni la apropiada, de escuchar atentamente, entonces tendremos que plantear una vez más la pregunta: ¿estamos a la escucha de la interpelación de la proposición del fundamento? Esta vez, empero, prestamos atención al hecho de que sólo escuchamos de verdad una interpelación cuando correspondemos a aquello a lo que ella, propiamente, nos exhorta. ¿Habla, pues, en la interpelación de la
204 proposición / del fundamento, una exhortación?

¿Y escuchamos, atendiendo, al lugar desde donde la poderosa proposición fundamental habla? Hemos de confesar que no. ¿En qué medida? En la medida en que no escuchamos ni nos paramos a pensar con la suficiente nitidez y decisión en lo que la proposición del fundamento propiamente dice.

En su expresión universalmente conocida, la proposición del fundamento reza: *Nihil est sine ratione. Nada* es *sin* fundamento. Generalmente, no prestamos atención al hecho de que, en la enunciación habitual de la proposición, la partícula «es» pasa desapercibida, como algo que se entiende de suyo. ¿Por qué habríamos de prestar oídos al «es»? La proposición fundamental del fundamento dice: todos y cada uno de los entes tienen un fundamento. La proposición es un enunciado sobre el ente. Sólo que únicamente tenemos experiencia del ente en cuanto ente cuando prestamos atención al hecho de que él *es*, y a cómo *es*. Por eso, para escuchar propiamente la proposición sobre el ente, hemos de dirigir nuestra atención

al hecho de que, en la proposición «nada es sin fundamento», es la palabra «es» la que da el tono que a todo lo acuerda. Si estamos a la escucha, es decir, si nos entregamos libremente a aquello que propiamente habla en la proposición, entonces, de súbito, la proposición suena de otra manera. Ya no es: *nada* es *sin* fundamento, sino: nada *es* sin *fundamento*. La partícula «es», dicha en cada caso en referencia al ente, nombra el ser del ente. Mientras que ahora es el «es» –a saber, el «ser»– lo que indica el tono de la proposición, consonante con el «es», viene al mismo tiempo el fundamento: nada *es* sin *fundamento*. Ser y fundamento suenan, ahora, al unísono. En ese son viene a sonar que ser y fundamento se copertenecen de consuno <tienen su pertenencia mutua dentro de Uno>. La proposición del fundamento, que de aquí en adelante suena de manera diferente, dice ahora: al ser le pertenece el fundamento. La proposición del fundamento ya no habla como proposición fundamental suprema de todo representar referido al ente, ya no dice que toda cosa tiene un fundamento. La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento. Con todo, la proposición del fundamento, / en 205
cuanto palabra acerca del ser, ya no puede querer decir: ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra acerca del ser en ese sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Sólo él tiene un fundamento y, además, nocesariamente. Él *es* sólo en cuanto fundado. El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento, queda sin fundamento. En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento, funda, deja en cada caso que el ente sea un ente.

[Puesto que Leibniz, y toda la metafísica, se quedan sin embargo estancados en la proposición del fundamento como proposición fundamental sobre el ente, el pensamiento metafísico requiere, de acuerdo a la proposición fundamental, un primer fundamento para el ser, a saber: un fundamento que se halle en un ente, y además en el ente más ente; *cf.* Leibniz VII, 289 s.]

Así pues, tiene todo ente, ineludiblemente, un fundamento de dote por el hecho de que es el ser –como fundamento– el que lo ha dado <, el que lo ha puesto> en el ser. Pues, de otro modo, el ente no estaría siendo. La proposición del fundamento, entendida como proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar, es verdadera sólo porque en ella habla una palabra acerca del ser, una palabra que dice: ser y fundamento: lo mismo.

Según lo afirmado más arriba, esta palabra acerca del ser debe dar una respuesta, a saber, la respuesta a la pregunta: ¿qué significa ser? Pero si se

nos dice: ser significa fundamento, ¿acaso es eso una respuesta? Pues en vez de recibir con esto una respuesta, nos vemos arrojados de nuevo a una pregunta. Pues al punto preguntamos: ¿qué significa entonces fundamento? A esta pregunta no podemos responder, ahora, más que diciendo: fundamento significa ser. Ser significa fundamento y fundamento significa ser: aquí todo gira en círculo. Nos asalta un vértigo. El pensar se despeña, desconcertado, porque no sabemos muy bien ni lo que quiere decir «ser» ni lo que quiere decir «fundamento». Aun dando por supuesto que la palabra acerca del ser en cuanto fundamento responda a la pregunta por el sentido del ser, esta respuesta sigue cerrándonos, por de pronto, sus puertas. Nos falta la llave para abrirlas, a fin de tener así, a través de ellas, un acceso que lleve la mirada a lo que dice la palabra acerca del ser. Ahora
206 bien, / ya la mera búsqueda de la llave que falta es, por sí sola, una tarea difícil y de largo aliento. Por eso, en esta conferencia elegiremos un camino distinto para llegar a abrir, quizás, una contrapuerta al menos. Compañía para este camino podría proporcionarnos el poeta cuyos versos circunscriben aquel representar que está bajo la prevalencia de la proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar.

Goethe dice de la ciencia moderna:

«Sin embargo la ciencia, infatigable, esfuérzase y pugna
En pos de la ley, el fundamento, el porqué y el cómo.»

El «sin embargo» del comienzo del primer verso opone la investigación a otro porte y actitud que ya no busca, infatigable, el fundamento del ente. Siempre que andamos en pos de fundamentos de los entes, preguntamos: ¿por qué? Esta interrogación lanza al representar de un fundamento a otro. El porqué no da descanso ni ofrece tregua, no brinda ningún punto de apoyo. El porqué es la palabra que arrastra a un: «y así sucesivamente», que –en caso de que la infatigable investigación se limite a desgastarse ciegamente a sí misma– va a impulsar a la investigación tan lejos que podría incluso llegar un día, con ella, demasiado lejos.

La palabra acerca del ser como fundamento dice: el ser – siendo él mismo fundamento– queda sin fundamento; es decir, ahora, sin porqué. Si intentamos pensar el ser como fundamento, tenemos que dar entonces un paso atrás que nos haga retroceder más acá de la pregunta: ¿por qué?

Pero entonces, ¿a qué podemos atenernos aún? En la «Colección de sentencias» del año 1815, dice Gocthe:

«¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses!
Tú atente al *porque* y no preguntes: *¿por qué?*»

El porqué se despliega en las preguntas: ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde?
Pregunta por la ley, por el tiempo, por el lugar de aquello / que acontece. 207
El preguntar por los modos de transcurso espacial, temporal y legalmente
regulados del movimiento, es la forma en que la investigación científica
anda en pos del porqué del ente. Pero Gocthe dice:

«Tú atente al *porque* y no preguntes: *¿por qué?*»

¿Qué dice el porque? El porque rehúsa investigar el porqué y, por ende, la fundamentación. Se niega a fundamentar y sondear. Pues el porque es sin porqué; carece de fundamento; es, él mismo, el fundamento.

La palabra «fundamento», < y «fondo» > apunta a algo que yace más hondamente; por ejemplo, el fondo del mar, el fondo del valle, el fondo del corazón. *Cf.* Goethe, *Sonetos*, «Poderoso asombro»:

«Y espejéese lo que quiera de fuente a fondos,
Rumbo al valle, incansable, en remolinos va.»

Fundamento es aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte. El porque nombra ese soportante preyacer ante el que, sin más, nos detenemos. El porque apunta al esenciar del fundamento. Sin embargo, si la palabra acerca del ser como fundamento es una palabra verdadera, entonces el porque apunta al mismo tiempo hacia el esenciar del ser.

Pero, ¿qué quiere decir propiamente «porque» < «en tanto» > (*weil*)? Es la abreviatura de «mientras que» (*dieweilen*). Un antiguo adagio reza:

«Hay que forjar el hierro en tanto está caliente.»

Weil no mienta aquí en modo alguno, *darum-weil*: «por esto, porque...», sino que quiere decir *dieweilen*, e.d. tanto tiempo como (el hierro esté caliente), durante ese tiempo. Weilen < : «demorar» > significa: perdurar, estarse quedo, contenerse y retenerse, a saber: en la queda quietud. Goethe dice, en un bello verso:

«El violín se hiela, demora (*weilt*) el danzarín.»

Demorar, perdurar, perpetuarse es sin embargo el antiguo sentido de
la / palabra ser. El porque, que se niega a toda fundamentación y a todo 208
porqué, nombra el simple, puro preyacer sin porqué del que todo depende,
sobre el que todo se aqueda. El porque nombra el fundamento. Pero, al
mismo tiempo, el porque nombra, en cuanto «mientras que» (*dieweilen*),

el perdurar: el ser. El porque nombra de consuno el ser y el fundamento, nombra el perdurar, el ser como fundamento. Ser y fundamento –en el porque–: lo mismo. Ambos se copertenecen.

La breve proposición del fundamento: *nada* es *sin* fundamento, habla por de pronto como la gran proposición fundamental, el *principium grande*. La proposición es grande por la prevalencia de su interpelación, que impone su exigencia a todo representar. La breve proposición del fundamento: «nada *es* sin *fundamento*» habla, al mismo tiempo, como palabra acerca del ser, y lo nombra en cuanto fundamento.

Pero sólo porque la palabra acerca del ser es verdadera, es válida también la proposición fundamental del representar. La proposición del fundamento se limita a dar, en cuanto palabra acerca del ser, el fundamento a la proposición fundamental del representar.

La palabra acerca del ser como fundamento es capaz de un tal fundar. En virtud de esa capacidad, ella es una palabra poderosa. Es grande, mas en un sentido totalmente diferente a lo grande de la prevalencia de la proposición fundamental. La proposición del fundamento, como palabra acerca del ser, es grande en el sentido de que su «ser capaz de hacer», su «hacer capaz de ser» y su potencia son grandes. No habla de la prevalencia de la interpelación del porqué. La palabra grandemente poderosa es una palabra inerme; su exhorto sólo nos habla, simplemente, del sentido de «ser».

Pese a todo, tenemos que preguntar: ¿por qué? Pues no podemos abandonar de un salto la era presente, en la que se hace valer la proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar. Pero, al mismo tiempo, no nos está permitido dejar de atenernos al porque, dado que estamos a la escucha de la palabra acerca del ser como fundamento. Lo que tenemos que hacer es: plegarnos al prevalecer que la proposición fundamental tiene, respecto a todo representar. Pero no nos está permitido dejar de hacer lo otro: meditar lo grandemente poderoso de la palabra acerca del ser. /

209 La proposición del fundamento dice: nada es sin fundamento. De ahora en adelante, cada palabra de la proposición habla a su modo.

En la proposición del fundamento habla la interpelación de la proposición fundamental. En la proposición del fundamento habla la exhortación de la palabra acerca del ser. Sin embargo, la exhortación es, con mucho, anterior a la interpelación. Pues durante el tiempo, extraordinariamente largo, de incubación de la proposición del fundamento, la palabra acerca del ser como fundamento no dejó nunca de exhortar al hombre occidental. Sin esta exhortación, no existiría el pensar bajo la figura de la filosofía. Y sin filosofía no existiría la ciencia europea, no existiría la puesta en libertad de la energía atómica. Sólo que la exhortación que hay en la palabra acerca del ser como fundamento

guarda silencio, a diferencia del carácter público de la proposición fundamental que se da en la, desde ahora, ruidosa y omnialarmante prevalencia de su interpelacion.

Mientras esto sea así, aun hoy mismo se desoirá, de la forma más común y obstinada, en medio del ruido, la exhortación que habla a través de la proposición del fundamento.

De nosotros depende, se dijo. Sólo que eso que depende no es el hecho de que vivamos gracias a los átomos, sino el hecho de si podremos ser los mortales que nosotros somos, a saber: los mortales que se yerguen en la exhortación del ser. Solamente seres tales son capaces de morir, es decir: de asumir la muerte como muerte.

Depende de si somos guardas y vigías, que velan para que la queda quietud de la exhortación que hay en la palabra del ser prevalezca sobre cuanto de estrepitoso hay en la interpelación del *principium rationis*, en cuanto proposición fundamental de todo representar. Depende de que la prevalencia de la interpelación del porqué se pliegue a la exhortación del porque, capaz de grandes cosas.

«Tú atente al *porque* y no preguntes *¿por qué?*»

Las palabras de Goethe son una seña. Las señas siguen siéndolo sólo
si / el pensar no las reinterpreta como enunciados definitivos, dándose así 210
por satisfecho. Las señas sólo lo serán mientras el pensar siga su indicación, meditando en pos de ellas. Así llega el pensar a un camino que conduce a aquello que, en la tradición de nuestro pensar, se muestra ya de antiguo, al mismo tiempo que se vela como lo digno de ser pensado.

A esto digno de ser pensado pertenece el simple «estado < actual > de cosas» (*Sachverhalt*), que tal vez ha llegado ahora a sernos más cercano. Lo nombramos cuando decimos: ser viene experienciado como fundamento. El fundamento viene señalado como *ratio*, como un dar cuentas.

De acuerdo a esto, el hombre es el *animal rationale*, el ser viviente que pide y da cuentas. El hombre es, según la mencionada definición, el ser viviente calculador, entendiendo el calcular en el amplio sentido que la palabra *ratio* –originalmente, una palabra del lenguaje mercantil romano– adopta ya en Cicerón, en la época en que el pensar griego es vertido en el modo romano de representar.

Ser viene experienciado como fundamento. El fundamento viene señalado como *ratio*, cuenta. El hombre es el ser viviente calculador. Esto se ha mantenido vigente en las más diversas mutaciones: y, a pesar de ellas, su vigencia ha sido unánimemente aceptada a lo largo de la entera historia del pensar occidental. Este pensar, en cuanto pensamiento europeo-moderno, ha llevado al mundo a la actual era mundial, a la era

atómica. En vista de ese estado de cosas, simple y al mismo tiempo inquietante para Europa, preguntamos:

¿Agota la esencia del hombre la definición citada, según la cual el hombre es el *animal rationale*? ¿Será ésta la última palabra que se pueda decir acerca del ser: que ser significa fundamento? O bien. ¿no sigue siendo la esencia del hombre, no sigue siendo su pertenencia al ser, no sigue siendo el esenciar del ser, todavía, y de manera cada vez más desconcertante, lo digno de ser pensado? Si así fuera, ¿nos será lícito renunciar a lo digno de
211 ser pensado, / y ello en favor del delirio del pensar exclusivamente calculador y de sus gigantescos logros? ¿O estamos obligados a encontrar caminos en los que el pensar pueda corresponder a lo digno de ser pensado, en vez de pensar –embrujados por el pensar calculador– de una manera que pasa por alto lo digno de ser pensado?

Ésta es la pregunta, la pregunta mundial del pensar. Lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra, se decidirá en la respuesta a ella.

Colección «La estrella polar»

1. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII*
Clarence J. Glacken

2. *Geografía, estadística y catastro en España: 1856-1870*
J.I. Muro, F. Nadal y L. Urteaga

3. *La industria del gas en Barcelona: 1841-1933. Innovación tecnológica, territorio urbano y conflicto de intereses*
Mercedes Arroyo

4. *Los ingenieros de montes en la España contemporánea: 1848-1936*
Vicente Casals

5. *Ciudades del mañana. Historia del urbanismo en el siglo XX*
Peter Hall

6. *Democracias desiguales. Cultura política y paridad en la Unión Europea*
María José Aubet

7. *La geografía en la vida cotidiana. De los mapas cognitivos al prejuicio regional*
Constancio de Castro

8. *Historia de la filosofía I: la antigüedad*
Juan Carlos García-Borrón

9. *Historia de la filosofía II: edad media, renacimiento y barroco*
Juan Carlos García-Borrón

10. *Historia de la filosofía III: siglos XVIII, XIX y XX*
Juan Carlos García-Borrón

11. *Didáctica de la geografía. Problemas sociales y conocimiento del medio* (2ª ed.)
Xosé M. Souto González

12. *¿Qué es la filosofía?*
Jean-Pierre Faye

13. *El siglo de las ideologías*
Jean-Pierre Faye

14. *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*
Nora Catelli y Marietta Gargatagli

15. *El descubrimiento de la evolución*
David Young

16. *Nombrar la materia.*
Una introducción histórica a la terminología química
Antonio García Belmar y José R. Bertomeu Sánchez

17. *El arte de la modernidad.*
Estructura y dinámica de su evolución; de Goya a Beuys
Sandro Bocola

18. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*
Robert Ezra Park

19. *El espectro de Demócrito. Atomismo, disidencia y libertad de pensar en los orígenes de la ciencia moderna*
Pedro de la Llosa

20. *Forma y dimensiones de la Tierra. Síntesis y evolución histórica*
Mario Ruiz Morales y Mónica Ruiz Bustos

21. *Raza, identidad y ética*
Eduardo Teillet Roldán

22. *Metodología y práctica de la Biogeografía*
Guillermo Meaza (coord.)

23. *Materialismo y religión: ciencias de la vida en la Europa ilustrada*
Javier Moscoso

24. *El amor en la adolescencia*
Hablando de sexualidad y de relaciones personales en la escuela
Erik Centerwall

25. *Los océanos. Medio ambiente, recursos y políticas marinas*
Juan Luis Suárez de Vivero (coord.)

26. *Una historia natural de Filipinas. Juan de Cuéllar, 1739?-1801*
María Belén Bañas Llanos

27. *Filosofía política I. Luces y sombras de la ciudad*
J.M. Bermudo

28. *Filosofía política II. Los jalones de la libertad*
J.M. Bermudo

29. *Filosofía política III. Asaltos a la razón*
J.M. Bermudo

30. *Conferencias y artículos* (4ª ed.)
Martin Heidegger

31. *Sociedades y territorios en riesgo*
Francisco Calvo García-Tornel

32. *El fin del siglo posmoderno*
Juan Carlos F. Naveiro

33. *El hombre como problema. Filosofía, ciencia y subversión en la antropología del siglo XIX*
Jerónimo Bouza Vila

34. *Serenidad* (4ª ed.)
Martin Heidegger

35. *Crítica de la razón sexual*
Ignacio Castro

36. *Mapas y civilización. Historia de la cartografía en su contexto cultural y social.*
Norman J.W. Thower

37. *La morfología de las ciudades. I Sociedad, cultura y paisaje urbano.*
Horacio Capel

38. *De camino al habla* (3ª ed.)
Martin Heidegger

39. *La proposición del fundamento*
Martin Heidegger

Este es un libro imposible, porque en él, a sabiendas, se transgreden los géneros propios de las convenciones literarias. En su mayor parte, manuscrito destinado a reflejar el último curso dictado por Heidegger en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, cuando el pensador iba a rebasar la fecha –fatídica, para un profesor– que marcaba sus sesenta y cinco años de edad, esta obra presupone el oído atento de los asistentes y juega con aliteraciones, redundancias y aun cacofonías que reverberan y cabrillean de modo extraño al ser leídas en un escrito. Voz y escritura mezclan aquí las ondas, de régimen diverso, de sus manantiales y, lejos de conducir al enigmático «lo Mismo», se dispersan en ramificaciones variopintas. Ahora sí se ofrecen «sendas perdidas».

Más aún: el camino o, mejor, los varicuetos del pensador aquí dubitativamente hollados se dirigen a un doble enigma: el de la *tradición/ traducción*. Se pedía a los oyentes, se pide ahora al lector una meditación acerca de los significados multívocos de las palabras (sobre las señas que las palabras dan: indicios de épocas, por olvidadas, pavorosamente activas en nuestras habituales representaciones).

Ante todo, se precisa de una meditación del título de la obra. En el original, si es que cabe hablar de «original» respecto a un texto, a un tejido en el que se entremezclan muchas aguas, muchos sones, la obra reza: *Der Satz vom Grund*. Tentados estamos, al pronto, de verter sin más: «El principio de razón». ¿No se trata acaso aquí del famoso *principium grande* leibniziano? De él se trata, y de un montón de cosas más. Entre ellas, se trata de pararse a pensar en ese notable sino que ha hecho que los romanos oyeran y leyeran esas palabras de modo bifurcado: *dictum/propositio, ratio/fundamentum*; que en los modernos se diera vida y hálito nuevo a términos periclitados, siéndoles asignada lectura y comprensión distinta de lo que viejos textos una vez quisieron decir; que ha hecho, en fin, que estas palabras, y otras adyacentes, se transformaran, pulieran o aristaran, en el caudal del incipiente alemán «académico» del siglo XVIII haciéndolas impregnarse de castizos sabores. Heidegger narra, a su manera, esa historia.

ISBN 84-7628-420-9



